Boecio

LA CONSOLACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Edición de Leonor Pérez Gómez



Maqueta: RAG

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Teléfs.: 656 56 11 - 656 49 11
Fax: 656 49 95
Madrid - España
ISBN: 84-460-0786-X
Depósito legal: M. 28.772-1997
Impreso en Anzos, S. L.
Fuenlabrada (Madrid)

Índice General

Tränkle, H., «Texkritische Bemerkungen zur *Philosophiae consolatio* des Boethius», *Vigiliae Christianae* 21 (1968), 272-286.

Tränkle, H., «Philologische Bemerkungen zum Boethiusprozess», *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink,* Amsterdam, 1973, 329-339.

Tränkle, H., «Ist die *Philosophiae consolatio* des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?», *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 148-156.

Troncarelli, F., *Tradizione perdute. La Consolatio Philosophiae nell'alto Medievo,* Padua, 1981.

Van De Vyver, A., «Les étapes du développement philosophique du haut moyen age», *Revue Belge de Philologie et Histoire* 8 (1929), 425-452.

Van der Vyjver, A., «Les traductions du *De consolatione philosophiae* en littérature comparée», *Humanisme et Renaissance* 6 (1939), 247-273.

Viscardi, O., «Boezio e la trasmissione e conservazione della cultura greca in Occidente», en *I Goti in Occidente,* Spoleto, 1956, 323-343.

Vogel, C. J. de, «Amor quo caelum regitur», *Vivarium,* 1 (1963), 2-34.

Vogel, C. J. de, «Boethiana», *Vivarium* 9 (1971), 59-66; 10 (1972), 1-40.

Vogel, C. J. de, «The problem of philosophy and Christian faith in Boethius's *Consolatio»,* en *Romanitas et Christianitas. Studia J. H. Waszink,* Amsterdam, 1973, 357-370.

Volkmann, R., *In Boethii De Consolatione Philosophiae libros comentariolum criticum,* Jauer, 1866.

Wiltshire, S. F., «Boethius and the Summum Bonum», *The Classical Journal* 67 (1972), 216-220.

Wolf, C., «Untersuchungen zum Krankheitsbild in dem ersten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rivista di cultura classica e medievale,* 6 (1964), 213-23.

Wotke, F., «Boethius», en *Reallexicon für Antike und Christentum,* Stuttgart, 1954.

Libro I

I[1] Yo, que con juvenil entusiasmo compuse en otro [tiempo canciones[2],
¡ay!, me veo obligado a entonar llorando tristes poe- [mas[3].
Las Camenas[4], desgarradas, me dictan lo que debo [escribir

---

[1] La *Consolación* comienza con un poema elegíaco en la línea del Ovidio del destierro (*Tristia, Pontica* y *Amores,* fundamentalmente). El poema sirve para presentar al lector la situación en que se encuentra Boecio frente a la felicidad pasada. Aparecen en él temas recurrentes de la *Consolación* como los de la Poesía, la Fortuna, la Tristeza, el Dolor, la Estabilidad y la Inestabilidad, que reaparecerán a lo largo de la obra. El poema termina con la epifanía de la Filosofía que da origen al diálogo. Desde el punto de vista formal, el metro elegíaco utilizado (hexámetros y pentámetros dactílicos), que Boecio usa también en 5 m. 1, resulta especialmente adecuado. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte in der Consolatio Philosophiae des Boethius,* Heidelberg, 1972, 10 y ss; L. Alfonsi, «Boezio poeta», *Antiquitas* 9 (1954), 5 y E. Rapisarda, «Poetica e poesia in Boezio», *Orpheus* 3 (1956), 27.

[2] Según Casiodoro (cf. *intr.* 53), Boecio compuso en su juventud un *Carmen bucolicum* que no ha llegado a nosotros. Para la noción de «carrera literaria» en la Antigüedad, como definición de una jerarquía de géneros, cf. L. Lipking, *The Life of the Poet,* Chicago, 1981, 76-93.

[3] El motivo de la tristeza y del dolor aparece siete veces en este poema y cuatro más en el siguiente pasaje en prosa. Con la aparición de la curación las referencias dejan de ser tan frecuentes hasta que desaparecen por completo del libro quinto.

[4] Las Camenas eran originariamente las ninfas romanas de las fuentes. Desde el momento en que Livio Andrónico invocó a las

y versos elegíacos[5] bañan mi rostro con sinceras lágrimas.
Al menos a ellas ningún terror[6] pudo impedir que, fieles compañeras, me acompañaran en mi camino.
Gloria de mi juventud feliz y vigorosa,
ellas consuelan ahora la desgracia de un triste viejo.
Impulsada por los males, la vejez, inesperada, ha llegado[7],
y el dolor ha decidido que empezase su estación.
Precoces canas cubren mi cabeza
y la piel marchita se estremece sobre mi debilitado cuerpo.
¡Bienvenida sea la muerte para los hombres cuando, sin turbar los dulces años,
acude a la llamada desesperada del afligido![8]
Pero, ¡ay!, ¡cómo huye en las desgracias con oídos sordos
y se niega cruelmente a cerrar los ojos de los que lloran!

Camenas al comienzo de su traducción de la *Odisea* de Homero, fueron identificadas con las Musas griegas.

[5] En la Antigüedad, el dístico elegíaco era ante todo el metro del lamento, aunque se usó también en otros muchos temas y motivos. Cf. Horacio, *Arte poética*, 75 y *Odas*, I, 33, 2.

[6] Referencia al tema de la tiranía, que reaparecerá continuamente a lo largo de la obra. Al igual que el ideal del rey-filósofo, el enfrentamiento al tirano procede también de Platón, aunque está muy influido por la diatriba cínico-estoica y por las circunstancias históricas del propio Boecio. Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 347 ss.

[7] La *Consolación* fue escrita por Boecio en el año 524, fecha en la que el autor no podía objetivamente llamarse «viejo» dado que su edad rondaría entre los 44 y los 49 años. Cf. intr. 5. Aparece aquí un nuevo tema, el de la influencia de los afectos en el cuerpo humano que será desarrollado más adelante.

[8] La cuestión del momento adecuado para morir será discutido a lo largo de la *Consolatio*. Cf. R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, 1958, 81 ss.

Cuando la infiel Fortuna[9] me favorecía con sus vanos éxitos,
poco faltó para que la hora fatal se apoderase de mí.
Ahora que, ensombrecida, cambió su engañoso rostro,
esta vida despiadada prolonga sin esperanzas el final.
¿Por qué, amigos, aclamasteis tantas veces mi felicidad?
Quien ha caído no sabía caminar con paso firme[10].

1 *I*[11] Mientras en silencio hacía estas reflexiones conmigo mismo y con la ayuda de una pluma anotaba mi quejumbroso lamento, me pareció que sobre mi cabeza aparecía una mujer de rostro venerable: sus ojos, centelleantes, revelaban una clarividencia sobrehumana; tenía la tez llena de vida y desbordaba energía, aunque

[9] Aparece aquí el lamento sobre la infidelidad y mutabilidad de la Fortuna. En el poema 5 de este mismo libro se desarrollan los motivos y causas de esta inestabilidad y en el poema 6, la Fortuna es sustituida por la Filosofía. La Fortuna es, pues, uno de los temas capitales de la discusión del libro primero de la *Consolatio*.

[10] *Stabili gradu* «con paso firme» es una metáfora tomada de la vida militar que aparece en el lenguaje filosófico con Platón (*Apología*, 28 E) y es compendiada en la sentencia de Séneca (*Epístolas*, 96, 5) «vivir es luchar». El término *stabilis* constituye un *leitmotiv* a lo largo de toda la *Consolación* como contraposición entre la estabilidad de los mundos superiores y los cambios de las cosas terrenas, en especial la Fortuna.

[11] La Filosofía, que es descrita de acuerdo con la tópica de las epifanías, aparece mientras Boecio expresa sus sentimientos y expulsa a las musas de la poesía que no son capaces de curar. Se presenta como un médico que tiende sus brazos hacia un Boecio silencioso. Sobre la aparición de la Filosofía y su relación con las epifanías divinas así como los atributos con que aparece dotada, cf. J. Gruber, «Die Erscheinung der Philosophie in der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Rheinisches Museum* 112 (1969), 166-186 y P. Courcelle, «Le personnage de Philosophie dans la littérature latine», *Journal des Savants* (1970), 209-252. Ejemplos de epifanías pueden verse en Homero, *Ilíada*, 1, 188 ss; *Odisea*, 20, 22 ss; Virgilio, *Eneida*, 3, 150; 4, 702.

estaba tan cargada de años que en modo alguno podía
2 creerse que perteneciera a nuestro tiempo. Su estatura era difícil de apreciar, pues tan pronto se reducía a las habituales medidas humanas como parecía tocar el cielo con su frente, y cuando alzaba su cabeza, penetraba el mismo cielo haciéndose inaccesible a las miradas
3 de los hombres. Sus vestidos estaban confeccionados con finísimos hilos, exquisitamente trabajados y de un material incorruptible que, como me reveló a continuación, había tejido ella misma con sus propias manos. Su aspecto, como sucede a los retratos de los antepasados ennegrecidos por el humo[12], estaba velado por esa indefinible pátina propia de los objetos anti-
4 guos y abandonados. En el borde inferior del vestido se veía bordada una Π griega y en el borde superior una θ[13], y entre ambas letras se distinguía una especie de

[12] No se trata de retratos pintados sino de las máscaras de cera que reproducían los rasgos de los familiares fallecidos y que eran conservadas cuidadosamente en armarios o casillas situados en el *atrium* de las casas donde eran objeto de especial devoción.

[13] Según la interpretación tradicional, corresponden a las letras iniciales de las palabras griegas *práxis* (práctica) y *theoría* (teoría), tal como el propio Boecio pone de relieve en su exégesis a Porfirio y en su tratado *De trinitate*. Para Aristóteles (*Metafísica*, 993 B) la teoría consistía en la comprensión, en la contemplación total, y estaba reservada a la Filosofía, por lo que se consideraba una actividad superior, mientras que la práctica era simplemente competencia mecánica, más conveniente al dominio político, del que Boecio también tenía conocimiento. La representación que hace Boecio de la Filosofía está cargada de simbolismos bastante transparentes, tomados unos de las representaciones de la Filosofía en la Antigüedad, otros debidos al propio Boecio. Por ello la *pi* aparece en el bajo del vestido y la *theta* en el borde superior. También se ha sugerido que esta última, inicial de la palabra griega *thanatos* (muerte), representaba el símbolo utilizado para marcar a los condenados a muerte, cf. H. Chadwick, «Theta on Philosophy's Dress in Boethius», *Medium Aevum* 49 (1980), 175-179. Otras interpretaciones propuestas al simbolismo de estas letras como representación de la teología (*theologia*) o de la esencia divina *(theía areté)* pueden verse en J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 63-65.

escala cuyos peldaños permitían ascender desde el
5 signo inferior hasta el superior[14]. Sin embargo violentas manos habían desgarrado este vestido y se habían
6 llevado de él tantos jirones como pudieron. La mujer llevaba en la mano derecha unos libros y en la izquierda un cetro[15].
7 Cuando ella vio en torno a mi lecho a las Musas de la poesía[16] dictando palabras a mis lágrimas, se turbó durante unos instantes y, lanzando miradas amenazan-
8 tes, exclamó indignada: «¿Quién ha permitido que se acerquen a mi enfermo estas despreciables prostitutas de teatro[17] que no sólo son incapaces de aliviar sus sufrimientos sino que además lo alimentan con sus dul-
9 ces venenos? Son ellas quienes destruyen la cosecha fecunda de la razón con las espinas estériles de las

[14] La escala que une las letras simboliza los grados (*ánodos*) de la sabiduría. Por este camino ascienden las almas y así conduce la Filosofía a Boecio hasta su verdadero hogar. Esta descripción fue motivo de frecuente inspiración para los artistas plásticos en los siglos XII y XIII.

[15] Las figuras alegóricas como las estatuas de dioses solían llevar en la representación literaria o figurativa un atributo en cada mano para reconocer su esencia. Los libros representan la enseñanza filosófica en tanto que el cetro es el símbolo de su poder. Cf. H. P. L'Orange, *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World*, Oslo, 1953, 154 ss.

[16] Las Musas de la poesía a las que se refiere Boecio son las Musas profanas, que ya desde Platón (cf. *República* 607 B) mantenían una fuerte oposición con la Filosofía, oposición que en literatura protréptica se suele acentuar. También Agustín (*De Doctrina Christiana*, 2, 18, 28) muestra su desprecio por las Musas que sólo ofrecen un entretenimiento frívolo. Sobre la oposición entre ambas formas de conocimiento, el filosófico y el poético, cf. W. J. Verdenius, «Platon et la poésie», *Mnemosyne* 12 (1945), 118-150 y J. Dalfen, *Polis und Poiesis*, Munich, 1974, 301 ss.

[17] La baja estima que, salvo excepciones, se tenía de los profesionales del teatro, especialmente los actores, era un lugar común tanto en la Antigüedad clásica como en los primeros autores cristianos desde Tertuliano. Cf. H. Jürgens, *Pompa Diaboli. Die lateinischen Kirchenväter und das antike Theater*, Sttutgart, 1972, 205 ss.

pasiones y, en lugar de liberarlas, acostumbran a las
10 mentes de los hombres a la enfermedad[18]. Si, como sucede con frecuencia, vuestros encantos me arrebataran a un profano, lo consideraría menos grave, ya que en él mi labor no se frustraría en absoluto; pero ¡arrebatarme precisamente a este hombre que se ha alimentado con los estudios eleáticos y académicos[19]!
11 ¡Alejaos de aquí, Sirenas de cantos asesinos[20], y dejad a mis propias Musas cuidar y sanar a este enfermo!»[21].

[18] La enfermedad de Boecio radica en general en el predominio de los afectos sobre la razón, un tema de origen estoico que se repite a lo largo de la *Consolación*. El deseo de liberación del mundo de las pasiones y de la inconsciencia subyace en toda la obra como ha mostrado L. Alfonsi («Boezio nella tradizione culturale della letteratura latina», *Orpheus* 2 [1955], 12).

[19] Con «estudios eleáticos y académicos», dos de las principales escuelas filosóficas griegas, se refiere Boecio de manera genérica a los «estudios filosóficos». La escuela más antigua era la de Elea, cuya fundación a mediados del s. VI a.C. se atribuye a Jenófanes, maestro de Parménides, junto con Zenón, el fundador de la dialéctica, sus dos más conocidos representantes. La Academia fue fundada por Platón y tomó el nombre del bosque sagrado dedicado al héroe ático Academo donde se reunían Platón y sus discípulos, entre los que se contó Aristóteles, fundador a su vez de la escuela peripatética.

[20] Seres fabulosos, mitad mujer mitad ave, que habitaban una isla del Mediterráneo frente a Italia meridional y con su música atraían a los navegantes hasta la costa rocosa donde naufragaban los barcos. Con el tiempo fueron representadas como hermosas mujeres creadoras de música por lo que en el arte y la literatura helenística llegaron a simbolizar la música. En el anónimo *Liber de monstrorum de diuersis generibus*, del s. VI d.C. aparecen representadas bajo la forma de una mujer con cola de pez, figura que se generalizó en la imaginería posterior. Eran mencionadas frecuentemente en la literatura protréptica.

[21] La oposición entre las musas poéticas, perniciosas como sirenas, y las verdaderas musas de la filosofía procede de Platón (*República*, 548 B). Por su parte, los cristianos opusieron las musas paganas a las cristianas (sobre el particular, cf. E. R. Curtius, «Die Musen im Mittelalter», *Zeitschrift f. roman. Philol.* 59 [1939], 139 y ss). La poesía no puede conducir a la vida eterna; sólo Dios, por intermedio de la Filosofía y sus musas verdaderas puede lograrlo. Cf. P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París, 1937, 233 ss.

12 Increpado de este modo, el coro de las Musas inclinó tristemente la cabeza hacia el suelo y, demostrando con el rubor su vergüenza, cruzó apenado el
13 umbral de mi casa. Por mi parte, yo, que tenía los ojos llenos de lágrimas y no podía distinguir quién era aquella mujer de tan irresistible autoridad, quedé turbado y, con la mirada fija en el suelo, me dispuse en silencio a esperar qué se proponía hacer ella a con-
14 tinuación. Entonces ella, acercándose hacia mí, se sentó en el borde de mi lecho y contemplando mi rostro apesadumbrado y abatido por el dolor se lamentó de la causa que turbaba mi espíritu con los siguientes versos:

II[22] ¡Ay! ¡En qué profundo abismo sumergida
la mente languidece y, perdida su propia luz,
intenta atravesar las tinieblas exteriores
mientras, acrecentada por el soplo terreno,
crece hasta el infinito una angustia mortal![23]

[22] Ante el silencio de Boecio responde la Filosofía que su antiguo discípulo ha olvidado todos sus conocimientos y su alma está aprisionada en la materia. Aparecen ideas que reaparecerán en I, m. 5 y 6; II, m. 3; IV, m. 5 y 6. En comparación con el poema anterior, el recuerdo de la actividad filosófica de Boecio no conduce al lamento elegíaco. También existen correspondencias antitéticas entre este poema y ciertos contenidos de la prosa anterior, en especial la *perturbatio* de Boecio y sus consecuencias, que aquí son acentuadas. Se trata de trímetros dactílicos catalécticos en combinación con adonios, una combinación que implica una ruptura del ritmo en cada verso. Cf. L. Pepe, «La metrica di Boezio», *Giornale Italiano di Filologia* 7 (1954), 234 y ss.

[23] Los cinco primeros versos expresan una simbología en la que se entremezclan el simbolismo de la luz frente a las tinieblas procedente de la gnosis oriental con reminiscencias estoicas y neoplatónicas y consideraciones propias de la ideología romana. Este dualismo, que para los neoplatónicos ya aparecía en Platón, reaparece intermitentemente en otros pasajes de la *Consolación*. Cf. J. Hirschberger, *Seele und Leib in der Spätantike*, Francfort, 1969, 17.

Este hombre[24], que acostumbraba antaño recorrer libre-[mente
los senderos del firmamento a cielo abierto,
podía observar los rayos del Sol bermejo,
contemplaba las fases de la gélida Luna,
y a todas las estrellas que, girando por diferentes órbi-[tas,
trazan sus cursos inciertos,
él, vencedor, las sometía a cálculos matemáticos[25].
También solía indagar las causas por las que
los vientos ensordecedores encrespan las aguas del [mar,
cuál es la potencia que hace girar al mundo, fijo sobre [su eje,
o la razón por la que el astro que se hunde en las aguas [de Poniente
surge del rutilante Oriente,
qué fuerza mitiga los apacibles días de la primavera

[24] En los versos 6-23 es recordada la actividad de Boecio como científico, centrada en las principales cuestiones de la filosofía de la naturaleza, en especial la astronomía (cf. intr. 17), cuya importancia para el filósofo ya había sido destacada por Platón (cf. *Teeteto*, 173 C ss; *República*, 529 ss.). La armonía celeste era considerada como muestra de las verdades eternas. También aparece aquí el motivo del viaje hacia el cielo de las almas que será detalladamente descrito por la Filosofía en IV, m. 1). El esquema formal de la exposición es circular: problemas generales (v. 7), temas individuales (vv. 10-20) y otra vez problemas generales (vv. 22-23) (cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.* 17).

[25] El pasaje pone de relieve el interés de Boecio por los estudios astronómicos. Se sabe que tradujo al latín un tratado del astrónomo, matemático y geógrafo griego Claudio Tolomeo (90-ca.168), y se le atribuye un tratado, hoy día perdido, titulado *De institutione astronomica*, en el que explicaba cómo el movimiento de los planetas puede ser reducido a cálculos matemáticos, aunque sobre esta cuestión la crítica no se muestra de acuerdo. Sobre las matemáticas como propedéutica y componente de la filosofía, según una concepción heredada de Pitágoras, cf. J. Y. Guillaumin, «Le statut des mathématiques chez Boéce», *Rev. Etud. Ant.* 92 (1990), 121-126.

para que ésta adorne la Tierra con rosadas flores,
quién hace que, acabado el año,
el fecundo otoño abunde en uvas maduras;
también desvelaba otros misterios ocultos de la natu-[raleza[26]:
ahora yace aquí, apagadas las luces de su mente
y con el cuello gravado por pesadas cadenas,
mientras, inclinado el rostro por el peso,
no puede ver, ¡ay!, más que la tierra inerte[27].

1 *2* «Pero más que para lamentaciones» —dijo— «es
2 tiempo para poner remedios». Fijando entonces sobre
mí sus penetrantes ojos, me preguntó: «¿No eres tú
precisamente el que, nutrido en otro tiempo con mi
propia leche, criado con mis alimentos, habías conse-
3 guido la fuerza de espíritu propia de un hombre?[28] Yo

[26] En esta enumeración están recogidos temas de la cosmología platónica expuestos, sobre todo, en el *Timeo*: el Mundo es obra de la razón y la bondad del divino Demiurgo y está sometido a la necesidad y al orden que le imprime su alma racional. C. Salemne («Aspetti della lingua e della sensibilitá di Boezio poeta», *Ann. Fac. Lett. Napoli*, 1970-71, 67-89) toma este *carmen* como ejemplo de la técnica de Boecio: uniendo el concepto espiritual *mens* a la imagen física del abismo, interioriza los principios que, como en Séneca, son expresiones de un moralismo trágico.

[27] En los últimos versos del poema la Filosofía vuelve a exponer la visión de un Boecio prostrado por la desgracia. La referencia a las cadenas es simbólica (cf. intr. 39) y reaparece frecuentemente en la *Consolación*. Por su parte, la tierra es el símbolo de la materia de la que el alma debe liberarse (cf. III, m. 12, 3 y ss.).

[28] La imagen de la sabiduría y de la Filosofía como alimento espiritual de los hombres es frecuente en la literatura protréptica. La leche, junto con la miel, es un alimento celestial que en época de Boecio aún estaba relacionado con el sacrificio de la misa y era impartido a los neófitos como sacramento. El origen de esta simbología está probablemente en los cultos báquicos. Cf. E. R. Curtius, *Lit. europ., op. cit.*, 198-201 y R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962, 196 ss. También la Iglesia cristiana es considerada como madre amante (por ejemplo, Agustín, *Simb.* 2, 1. 13. 4, 1). La Filosofía adopta aquí la función del ángel protector.

soy quien te proporcionó armas tales que, si no las hubieses desechado antes, te protegerían con una fuer-
4 za invencible. ¿Me reconoces? ¿Por qué callas? ¿Es la vergüenza o el estupor la causa de tu silencio?[29] Preferiría que fuera la vergüenza, pero, según veo, es el estupor lo que te domina».

5 Y cuando vio que yo no sólo callaba sino que, mudo, era incapaz de pronunciar palabra alguna, acercó dulcemente su mano a mi pecho y añadió: «No corre ningún peligro; sufre de letargia[30], enfermedad
6 frecuente en los espíritus desengañados. Ha perdido momentáneamente la conciencia de sí; la recobrará con facilidad tan pronto como me reconozca. Para ello, limpiemos poco a poco sus ojos, cegados por la nube
7 de las pasiones terrenales»[31]. Esto dijo, y con un pliegue de su vestido enjugó mis ojos bañados de lágrimas.

III[32] Entonces, disipada la noche, me abandonaron las [tinieblas
y volvió a mis ojos su anterior agudeza;

[29] La tensión entre silencio y diálogo se desarrolla a lo largo del libro primero, al contrario de lo que suele ser habitual en situaciones comparables de apariciones o visiones. Cf. S. Lerer, *Boethius and Dialogue. Literary Method in the Consolatio of Philosophy*, Princeton, 1985, 102 ss.

[30] *Lethargus* es un término técnico de la medicina antigua que designaba una especie de sueño enfermizo. Cf. intr. 43 y W. Schmid, «Philosophisches und Medezinisches in der Consolatio des Boethius», en *Festschrift Bruno Senell*, Munich, 1956, 113-144.

[31] Comienza así la cura para la enfermedad que constituye una forma de la *anamnesis* o reconocimiento platónico (cf. *Menón*, 81 C) en correspondencia con el precepto «conócete a ti mismo». El motivo principal del olvido es, según los neoplatónicos, el contacto del espíritu con el cuerpo, idea en la que insiste en III m. 11, 10. La acción de limpiar los ojos tiene también una función simbólica, presente ya en los misterios de Eleusis, y que se continuará en el Nuevo Testamento. Cf. W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, Núremberg, 1962, 345.

[32] Una vez que la Filosofía ha abierto los ojos de Boecio, desaparece la oscuridad. El poema explica este proceso por medio de una

como cuando las nubes se amontonan por el impetuoso [Mistral[33],
y el cielo se cubre con nimbos de lluvia,
se oculta el Sol y, aunque en el cielo aún no se encien- [den las estrellas,
desde lo alto la noche se cierne sobre la Tierra;
si el Bóreas[34], saliendo de su caverna tracia[35],
azota la noche y libera al día que estaba aprisionado,
Febo[36] resplandece y, vibrando con inesperada lumino- [sidad,

serie de conocidas comparaciones pertenecientes a la tradición épica homérica (cf. *Ilíada*, 15, 668 ss; 20, 341 ss; Virgilio, *Eneida*, 12, 665 ss.). La metáfora de las nubes que oscurecen la luz del espíritu pertenece también a la simbología neoplatónica. Al contrario de lo que ocurre con los restantes poemas, éste, que describe un suceso exterior pero fundamental en el camino de curación de Boecio, enlaza directamente con la prosa siguiente (cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 30). Los versos son dísticos formados por hexámetros dactílicos y tetrámetros dactílicos acatalécticos (alcmanio).

[33] En latín *Caurus* (o *Corus*) era el viento que en el Tirreno soplaba del Noroeste (mistral) y solía ser portador de lluvia y tempestades (cf. IV m. 5, 13). Referencias a los distintos vientos son frecuentes en los poemas de la *Consolación: Aquilo* (I m. 6, 9; II m. 3, 11), *Auster* (I m. 7, 6; II m. 8, 7; II m. 4, 9), *Boreas* (I m. 5, 19), *Eurus* (II m. 4, 4; IV m. 3, 3), *Notus* (II m. 6, 12; III m. 1, 7), *Zephyrus* (I m, V, 20; II m. 3, 5).

[34] Boecio utiliza aquí el grecismo *Boreas* en lugar del término latino *aquilo*, «aquilón, cierzo», para designar el viento del Norte que arrastra las nubes.

[35] La «caverna tracia» es la cueva en la que Eolo mantiene encerrados a los vientos. Boecio, siguiendo una tradición que remonta a Homero (*Ilíada*, 23, 229 ss.) sitúa en Tracia la patria de los vientos, aunque la cueva de Eolo era más comúnmente localizada en una isla eolia.

[36] *Phoebus* es la forma latinizada del adjetivo griego que significa «resplandeciente», utilizado como epíteto del dios Apolo cuando es considerado como la divinidad de la luz o es identificado con el propio Sol. De ahí su función simbólica en la *Consolación* (restringida siempre a los poemas) por un lado como garante del orden cósmico (II m. 8, 5 ss; III m. 2, 31 ss.), por otro como fuerza subordinada a Dios (III m. 6, 3; III m. 10, 15 ss; V m. 2, 1 ss). Se aparta así Boecio de la tradición antigua del culto al Sol para la cual éste era la divini-

hiere con sus rayos nuestros sorprendidos ojos[37].

1 *3*[38] De esta forma se disiparon las nubes de mi aflic-
ción; miré con avidez la luz del cielo y recobré mis sen-
tidos para reconocer el rostro de aquella que me curaba.
2 Y así, al volver los ojos y fijar la mirada en ella, vi a mi
nodriza, la Filosofía, cuya casa había frecuentado desde
3 mi juventud. «¿Por qué», pregunté, «tú, maestra de
todas las virtudes, has descendido de las cimas celestes
a esta soledad de mi exilio? ¿Acaso para ser también tú
perseguida conmigo por falsas acusaciones?».
4 «¿Cómo podría», me respondió, «abandonarte a ti,
mi discípulo, y no compartir contigo, participando de
tu dolor, la carga que soportas por el odio que suscita
5 mi nombre? No, la Filosofía no tenía derecho a dejar
sin compañía a un inocente en su camino. ¿Iba yo a
temer ser acusada? ¿Iba a temblar de horror como si
6 me fuera a suceder algo nuevo? ¿Crees verdaderamen-
te que es la primera vez que una sociedad corrupta
ataca y pone en peligro a la sabiduría? ¿Acaso en el
pasado[39], antes incluso de que viviera mi querido Pla-

dad más importante. Para los filósofos constituía el símbolo de la forma pura y perfecta del *noûs*. También los cristianos vieron en el Sol un símbolo de Cristo (Luz del mundo). Cf. Fr. Cumont, *Lux perpetua*, París, 1949, 67 ss. y S. Lerer, *Boethius, op. cit.*, 139 ss.

[37] La «admiración» (*thaumázein*) fue según Platón (*Teeteto*, 155 D) y Aristóteles (*Metafísica*, 982 B) el origen del filosofar. La relación entre los ojos y el Sol revela la capacidad de la Filosofía para iluminar el pensamiento.

[38] Boecio reconoce a la Filosofía y es capaz de dialogar con ella. Sobre esta forma tan anómala de comenzar un diálogo, en la que el participante debe recobrar primero el uso de la palabra, cf. E. Rhein, *Die Dialogstruktur der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Francfort, 1963, 13. El estilo es, como en el libro segundo, el de una diatriba filosófica, caracterizada por el uso de oraciones simples, parataxis, negaciones, preguntas retóricas, ejemplos, etc.

[39] El uso de ejemplos pertenece a la tópica de las consolaciones. Cf. R. Kassel, *Untersuchungen op. cit.*, 70 e intr. 46 y 49.

tón[40], no libré a menudo duros combates contra la
osadía de la ignorancia, e incluso cuando él vivía, su
maestro Sócrates ni siquiera con mi ayuda consiguió la
7 victoria sobre una muerte injusta?[41] Más tarde, la turba
de epicúreos, estoicos y todos los otros intentaron lle-
varse cada uno por su lado la herencia de Sócrates[42]. Y
así, a pesar de mis protestas y mi resistencia, me arras-
traron como si fuera parte de su botín, desgarraron el
vestido que con mis propias manos había tejido y,
arrancando jirones de él, se marcharon creyendo cada
uno que me poseía en su totalidad[43].
8 Como se reconocían en estos despojos algunos ves-
tigios de mis vestiduras, la imprudencia humana,
tomándolos por mis discípulos, hizo caer a algunos de

[40] Una nueva referencia a la tradición platónica de la *Consolatio*. Cf. intr. 40.

[41] Sócrates (469-399 a.C.) fue acusado y condenado injustamente a muerte. La impávida aceptación de la cicuta demuestra, según Boecio, la superioridad del sabio sobre sus oponentes. Sócrates es en la literatura protréptica el representante de la «verdadera» filosofía. Cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani IV: Boezio e la tradizione protrettica», *Aevum* 25 (1951), 210-222.

[42] La expresión para referirse a epicúreos y estoicos (*epicureum uulgus ac stoicum*) es claramente despreciativa y deja traslucir aparentemente una valoración negativa por parte de Boecio. Los epicúreos negaban la vida del alma después de la muerte, por lo que fueron combatidos duramente por los neoplatónicos (Boecio critica a Epicuro directamente en III 2, 12). En cuanto a los estoicos, en V m. 4 discute Boecio críticamente la teoría del conocimiento y la psicología estoica. Sin embargo, más adelante son alabados una serie de filósofos estoicos como Canio, Séneca o Sorano, aunque más por su actitud vital que por su ideología filosófica. Las preferencias de Boecio se dirigen claramente hacia la filosofía académica y peripatética. (Cf. intr. 18). En cuanto a la oposición entre la masa (*uulgus*) y el individuo, presente a lo largo de toda la *Consolación*, cf. I 5, 4 y L. Alfonsi, *Boezio nella tradizione, op. cit.*, 215.

[43] De acuerdo con otra imagen común en el neoplatonismo, Platón había poseído la Filosofía y a su muerte ésta fue desgarrada en muchas partes, como Penteo por las Ménades, por los falsos maestros. Cf. P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie, op. cit.*, 234.

9 ellos en el error de la muchedumbre profana[44]. Y si
ignoras el exilio de Anaxágoras[45], el veneno de Sócra-
tes, las torturas sufridas por Zenón[46], porque todo esto
sucedió en otros lugares, al menos habrás oído hablar
de Canio[47], de Séneca[48], de Sorano[49], pues su recuerdo
10 no es antiguo ni oscuro. El único motivo que les con-
dujo a la muerte fue que, educados en mis principios,
se mostraban en completo desacuerdo con el comporta-
11 miento de los deshonestos. Por ello no debes sorpren-

[44] El sentido moral de «error» se transforma en sentido figurado en una especie de incompetencia. Todo el pasaje implica una valoración de la historia de la Filosofía.

[45] Anaxágoras de Clazómenas (500-428 a.C.), filósofo presocrático, amigo y maestro de Pericles y de Eurípides, quizás por simpatizar con los persas o por su dedicación a los problemas astronómicos —negaba la naturaleza divina de los astros—, fue acusado de impiedad por Cleón y se vio obligado a huir de Atenas exiliándose en Lámpsaco, en Asia Menor, donde fundó una escuela y fue tenido en gran estima.

[46] Zenón de Elea (490-430), discípulo de Parménides, pertenecía a la escuela filosófica eleática que creía que la materia básica del universo es única, indivisible e inmutable. A causa de su método fue considerado por Aristóteles el inventor de la dialéctica; son célebres sus paradojas sobre la imposibilidad del movimiento o la de Aquiles y la tortuga. Según Diógenes Laercio (9, 26), Zenón murió por las torturas a las que fue sometido por el tirano de Elea Niarcos, al que se había enfrentado.

[47] Julio Canio (o Cano), literato y filósofo romano, fue mandado asesinar por Calígula, emperador desde el 37 al 41 d.C. Cf. I 4, 27.

[48] Lucio Aneo Séneca (4 a.C.-65 d.C) fue el máximo representante del pensamiento filosófico romano en la primera época del imperio; preceptor del joven Nerón y, junto con el prefecto del pretorio Afranio Burro, artífice de la política imperial hasta el año 60, fue acusado por Nerón de haber participado en una conjura y obligado a darse muerte.

[49] Barea Sorano, político y literato romano, cónsul en el 52, fue obligado por Nerón a suicidarse en el 66 después de una falsa acusación. Boecio emplea el plural (*Canios... Senecas... Soranos*) para generalizar el destino de estos tres filósofos, los tres exponentes de la oposición estoica al poder imperial y con los que Boecio se identifica.

derte si en este océano de nuestra vida[50] nos vemos
sacudidos en todas direcciones por las tempestades,
pues nuestro principal propósito es oponernos a los
12 criminales. Pero aunque éstos constituyen realmente un
numeroso ejército, no merecen sin embargo nuestra
atención, ya que, sin guía alguno, son arrastrados por
la ignorancia que los hace vagar embriagados sin orden
13 ni concierto. Si alguna vez, formando su ejército, se
lanzan envalentonados contra nosotros, nuestro guía[51]
repliega entonces sus tropas hacia la fortaleza mientras
ellos sólo pueden saquear un miserable e inútil botín.
14 Nosotros, defendidos de todo ese furioso alboroto y
protegidos por una trinchera inaccesible a los asaltos
de la ignorancia, nos reímos desde lo alto viendo cómo
se apoderan de todo aquello que carece del menor
valor[52].

[50] La comparación entre la vida y el viaje por mar en el que el hombre se ve sometido a los embates de las tempestades como a los cambios de fortuna en la vida real, es de procedencia platónica (cf. *Leyes*, 803 B y I m. 4, 5).

[51] La *Philosophia* o *Sapientia*.

[52] En este pasaje llegan a su máxima expresión las metáforas militares (*exercitus, dux, arx, acies, sarcinula, uallum*), todas ellas frecuentes en la literatura filosófica, especialmente la estoica, que equiparan al alma humana a una fortaleza inexpugnable para el sabio (cf. Cicerón, *Tusculanas*, 5, 5; Séneca, *Epístolas*, 82, 5). El estilo del pasaje recuerda el de los *Commentarii* militares según Courcelle (*La presentation de Philosophie, op. cit.* 230 y 245) y K. Reichenberger, *Untersuchungen, op. cit.*, 18 y ss., la ha comparado con una *cohortatio* estilizada como las del general ante sus soldados.

IV[53] A todo hombre que, sereno y de vida ordenada,
somete bajo sus pies al orgulloso destino[54]
y, mirando de frente a las dos fortunas[55],
puede mantener el rostro impasible,
no lo conmoverá la furia amenazante del océano
que levanta sus olas desde las profundidades,
ni el Vesubio inestable cuando abre sus cráteres
y lanza llamas mezcladas con humo[56],
ni la descarga del ardiente rayo
que acostumbra golpear las elevadas torres[57].
¿Por qué respetan tanto al cruel tirano[58]
los maltratados por la desgracia, en vano enfurecidos?

[53] La Filosofía elogia la vida del sabio que desprecia todos los peligros del mundo. Las fuerzas de la naturaleza no pueden hacer nada contra quien ha sometido el *fatum* y la *fortuna*, (variación de Horacio, *Odas*, III 3, 1-8). El que se considera libre de los tiranos, nada espera y nada teme. De otra manera el hombre mismo es la causa de su esclavitud. En la imagen del sabio que encerrado en el *arx Philosophiae* triunfa sobre el destino aparecen referencias a diversos pasajes anteriores. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 33, ha puesto en relación este poema con I m. 2. En aquél es representado el ideal del hombre teórico, mientras que aquí es mostrado en sus aspectos prácticos, con especial referencia a la ética estoica. El poema está escrito en faléceos (como III m. 4; III m. 10 y IV m. 4).

[54] El destino (*fatum*) es aquí equiparado con la Fortuna. Sólo a partir de IV 6, 13 es definido específicamente en contraposición con la *prouidentia*.

[55] Se refiere tanto a la buena como a la mala fortuna.

[56] Las fuerzas volcánicas, introducidas en la literatura filosófica por el estoico Posidonio, son también mencionadas en II m. 5, 25 y II 6, 1. Es posible que la erupción del Vesuvio en 512 haya influido en esta descripción.

[57] También el rayo, que sólo suele afectar a las cumbres (torres, árboles, cimas de las montañas etc.; cf. Horacio, *Odas*, II 10, 10 ss.) pertenece a la misma tópica de los elementos de la naturaleza que, como las tormentas o las erupciones volcánicas, afectan el alma de los hombres y pueden acrecentar sus temores.

[58] El comportamiento del verdadero filósofo frente a los tiranos será mostrado en II 6, 8 ss; cf. también IV m. 1, 30; IV m. 2, 9 y la imagen de Nerón en II m. 6).

Nada esperes y nada temas:
dejarás desarmado e impotente al adversario[59].
Pero al que el miedo o la esperanza hacen vacilar
porque no es firme ni dueño de sí mismo,
pierde su escudo y, desalojado de su puesto,
ata las cadenas que servirán para arrastrarlo[60].

1 *4*[61] «¿Comprendes», preguntó, «estas palabras? ¿Han penetrado en tu espíritu, o bien estás como «el asno ante la lira»?[62]. ¿Por qué lloras? ¿Por qué te deshaces en lágrimas?

[59] Se trata de una enseñanza tradicional de la doctrina estoica (cf. Séneca, *Diálogos*, VI 5, 1 y *Epístolas*, 5, 7) aunque ya se encuentra formulada en Platón (cf. *Fedón*, 68 C y *Filebo*, 45 E).

[60] Quien no emprende la formación protectora de la sabiduría, se expone a los peligros del destino, la fortuna y los tiranos. En este peligro se encuentra Boecio. Por ello la Filosofía continúa en la prosa siguente la exposición de la situación personal de Boecio.

[61] Tras la patética *cohortatio* de la Filosofía, Boecio se despierta de su letargo y comienza una exposición de las buenas acciones que ha realizado siguiendo las enseñanzas de Platón. Lamenta la oposición de sus enemigos con duras palabras y concluye que no siempre recibe el hombre la recompensa adecuada a sus beneficios, por lo que impreca también a la muerte: sus desgracias son el destino de todos los hombres honestos. Se ha señalado que en esta «apología» Boecio respeta fielmente el esquema retórico clásico: exordio (2-9), narración (10-19), demostración (20-36), refutación (37-44) y peroración (45-46) siguiendo las normas del *genus iudiciale*, y en un estilo perteneciente al «género elevado» que logra plenamente su objetivo de conmover a la Filosofía (cf. I 5, 1). Sobre esta «apología» y su posible relación con la génesis de la *Consolación*, cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen, op. cit.* 36-76; L. Alfonsi, «Romanità e barbarie nell'Apologia di Boezio», *Studi Romani* 1 (1953), 605-616; M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938, 230-239 e intr.

[62] Proverbio griego que expresa el obtuso entendimiento o la incapacidad del ignorante para apreciar el valor real de las cosas. La frase dio título a una sátira menipea, hoy perdida, de Terencio Varrón (116-27a.C.). Las breves preguntas siguientes pertenecen desde el punto de vista del contenido al discurso represensivo de las consolaciones, mientras que desde el punto de vista formal recuerdan el estilo de la diatriba (cf. intr. 49).

Habla, no te ocultes en tu corazón[63].

Si esperas de un médico que te cure, es necesario
que descubras tu herida».
2 Entonces yo, que había recobrado todas mis
energías, le respondí[64]: «¿Es realmente necesaria algu-
na aclaración? ¿No resalta por sí misma la dureza con
la que la Fortuna se ensaña conmigo? ¿No te conmue-
3 ve el aspecto mismo de este lugar? ¿Es ésta aquella
biblioteca que tú misma habías elegido en mi casa
como tu más seguro refugio? ¿Es la habitación en la
que solías sentarte conmigo a razonar sobre el conoci-
4 miento de lo humano y lo divino?[65] ¿Tenía el mismo
aspecto y la misma expresión cuando indagaba contigo
los secretos de la naturaleza, cuando con una regla me
describías el curso de los astros, cuando regulabas mi
conducta y los principios de mi vida entera según el
modelo del orden celeste? ¿Es ésta la recompensa que
he merecido por haberme sometido a tu voluntad?
5 Sin embargo, tú eres la que por boca de Platón for-
mulaste esta máxima: «Felices serán los Estados que
gobiernen filósofos o cuyos gobernantes se dediquen a
6 la Filosofía»[66]. Tú, la que por boca de ese mismo hom-
bre nos enseñaste el motivo fundamental por el que los
filósofos deben tomar parte en la vida política: impedir

[63] Cita de un verso de la *Ilíada* (1, 363) en el que Tetis se dirige a su hijo Aquiles.

[64] El *exordium* (2-9) de la apología tiene en este caso el objetivo de conmover al oyente, tal como recomendaba la retórica clásica. Para la *kátharsis* es preciso recobrar previamente las fuerzas y prepararse espiritualmente (cf. Platón, *Fedón*, 67 c).

[65] Se trata de la definición que los antiguos filósofos hacían de la sabiduría: «ciencia de lo divino y lo humano». Cf. Cicerón, *Los deberes*, II, 5; *Tusculanas*, 4, 57; Séneca, *Epístolas*, 89, 5 y 90, 3.

[66] Cf. Platón, *República*, 473 D y 487 E. Una selección de pasajes de la obra de Platón donde se expone esta tesis puede verse en P. Courcelle, *La consolation, op. cit.* 60, n. 2.

que el timón del Estado caiga en manos de ciudadanos
corruptos y criminales y evitar la desgracia y la ruina a
las gentes honestas[67].
7 Y así, siguiendo la autoridad de tus palabras, decidí
llevar a la práctica en la administración del Estado lo
8 que había aprendido de ti en mi alejado retiro. Tú y ese
Dios que te hizo penetrar en la mente de los filósofos[68]
sois testigos de que no me condujo al gobierno otro
motivo que el interés común por toda la gente
9 honesta[69]. De ahí los profundos e implacables desa-
cuerdos con personas sin escrúpulos, de ahí, como
exigía mi libertad de conciencia, mi constante despre-
cio por la hostilidad de los poderosos cuando intentaba
defender el derecho[70].
10 ¡Cuántas veces soporté los ataques de Conigasto[71]
por haberme interpuesto en su camino cuando se lanza-

[67] La concepción de Boecio sobre la participación en la política como actualización de las enseñanzas filosóficas previamente recibidas es plenamente romana (cf. L. Alfonsi, *Boezio nella tradizione, op. cit.*, 12 ss.), al contrario que Platón (cf. *República*, 347 B-C), que se planteaba la cuestión de si el sabio debía participar en la actividad política. En cuanto a la imagen del Estado como un barco, la comparación procede de la poesía griega arcaica (Alceo) pero fue generalizada en la literatura filosófica por Platón (*Política*, 296 E).

[68] Como la chispa divina es implantada en el espíritu de los hombres (cf. III m. 11, 11 ss. y I m. 2, 2), así es introducida la Filosofía por la Divinidad que, por una parte, se corresponde con el concepto estoico del *lógos spermatikós* (cf. Séneca, *Epístolas*, 73, 16), por otra recuerda a la imagen de la semilla divina (cf. Platón, *Timeo*, 73 C; III m. 9, 20). Al origen divino de la filosofía se refiere también Platón (*Timeo*, 47 B y *Leyes*, 716 C).

[69] Esta misma idea, con una expresión también muy semejante, es expuesta por Séneca (*Diálogos*, 9, 1, 10).

[70] *Captatio beneuolentiae* mediante el ataque a la persona de los adversarios. Concluido el *exordium*, comienza la *narratio* en la que Boecio se presenta como un *uir bonus* sirviéndose de la técnica del claroscuro recomendada por Quintiliano (cf. *Inst. Orat.* 4, 2, 129). La exposición es sumaria y no sigue el orden cronológico (cf. intr. 27).

[71] A pesar de que romanos y godos mantenían una coexistencia pacífica en el reino ostrogodo, eran inevitables los conflictos y fric-

ba al asalto de los bienes de algún indefenso! ¡Cuántas veces impedí a Triggvila[72], prefecto de la casa real, que llevase a cabo la injusticia que tramaba o que ya había comenzado! ¡Cuántas veces, poniendo mi influencia en peligro, protegí a los maltratados por la desgracia, a quienes la avaricia siempre impune de los bárbaros vejaba con innumerables calumnias! Nunca nadie me
11 hizo cambiar la justicia por la injusticia. No he sufrido menos que las víctimas al ver los patrimonios de los provincianos arruinados por los robos de particulares o
12 por los abusivos impuestos del Estado[73]. Cuando durante un periodo de terrible hambruna fue ordenada una requisa[74] dura e indefendible que muy probablemente iba a sumir en la penuria a la provincia de Campania, en nombre del bien común entablé una lucha contra el prefecto del pretorio[75], defendí el contencioso

ciones. De hecho, en la *Consolación* ningún godo aparece con una valoración positiva. El personaje al que se refiere Boecio debió de pertenecer a las altas esferas de la administración de Teodorico; es también mencionado por Casiodoro (*Variae* 8, 28). Cf. intr. 10.

[72] Sabemos por Gregorio de Tours (*Historiae* III, 31) que un personaje de la corte goda llamado Traguilano, amante de Amalasunta, fue mandado asesinar por la madre de ésta, pero la identificación con este Trigvilla (Trigila o Triguila en otros códices) de Boecio, prefecto de la casa real, es poco segura (cf. L. Obertello, *Boezio, op. cit.* I, 38).

[73] Los *vectigalia* eran las rentas en dinero o en especie que pagaban al Estado los arrendatarios o usufructuarios de determinada parte del dominio público.

[74] La requisa (*coemptio*) era una especie de monopolio sobre una determinada mercancía que se establecía en circunstancias excepcionales, por lo general para la alimentación de las tropas, y era ejercida directamente por la administración o por personas privadas. En el caso al que alude Boecio, se trataba de hacer frente a una carestía que había asolado la región de Campania. Sobre las circunstancias históricas, cf. E. Stein, *Histoire du bas-empire* II, París, 1949, 199-203.

[75] Instituido el cargo por Augusto el año 2, los *praefecti praetorii* fueron inicialmente los oficiales que mandaban las cohortes del emperador, de guarnición en Roma. Durante los siglos II y III adquirieron responsabilidad sobre la jurisdicción criminal en toda Italia,

ante el arbitraje del mismo rey y conseguí que la requi-
13 sa no se llevase a cabo[76]. Al antiguo cónsul Paulino[77], cuya fortuna ya estaban a punto de devorar los perros de palacio con sus intrigas ambiciosas, lo arranqué de
14 las mismas fauces de aquella jauría amenazante. Para que Albino, también antiguo cónsul, no sufriera condena por un juicio amañado de antemano, me enfrenté a la ira de su delator Cipriano[78]. ¿No te parece que he
15 acumulado contra mí suficiente animadversión? Hubiera debido, en efecto, buscar la protección de los demás cuando, por amor a la justicia, no obtuve entre los cortesanos ninguna garantía para mi seguridad.

excepto en Roma, aunque la mayoría siguió procediendo de las filas del ejército. Con Diocleciano (284-305) llegaron a ser los funcionarios de finanzas más importantes del Estado. Cuando Constantino disolvió la guardia pretoriana en el 312, los prefectos perdieron la autoridad militar y se convirtieron en gobernadores de las cuatro divisiones del Imperio: las Galias, Italia, Iliria y el Oriente. En esta época el cargo equivalía al de un jefe de gobierno. Boecio se refiere a Flavio Anicio Probo Fausto Niger, cónsul el año 490 y prefecto del pretorio desde el 507 al 511. Los conflictos entre ambos se iniciaron a partir del 509. Cf. intr. 9.

[76] No conocemos exactamente la fecha de este episodio, para la cual se ha sugerido el año 510 (F. Wieacker) o el 522 (L. Ruggini), cuando Boecio ejercía el cargo de *magister officiorum*. Este se presenta a sí mismo como defensor del «liberalismo económico» contra la injerencia del Estado, aunque es posible que su oposición a la *coemptio*, más que por razones de principios, estuviese motivada por la facilidad para los abusos que permitía este tipo de monopolio en manos de administradores sin escrúpulos.

[77] Flavio Paulino, cónsul el 498, *uir illustris, patricius*. Sus riquezas le habían granjeado la envidia de los cortesanos.

[78] Albino fue cónsul en el 493 y más tarde prefecto del pretorio. Sobre las circunstancias de la acusación a la que alude Boecio cf. intr. 11. Su acusador, Cipriano, hermano del Opilión citado más adelante, fue un romano inusualmente próximo al régimen godo, uno de los pocos que sirvieron en un puesto militar y que hizo aprender a sus hijos la lengua gótica. En la época a que alude Boecio, ocupaba el cargo de *referendarius* (secretario) del rey y del que llegó a ser ministro de finanzas (*comes sacrarum largitionum*). Casiodoro (*Variae* 5, 40-41; 8, 21, 22) presenta una imagen de este personaje menos negativa que la ofrecida por Boecio.

En lugar de eso, ¿quiénes son los delatores que me
16 han derribado? Uno de ellos, Basilio, hace tiempo ale-
jado del servicio del rey, se vio obligado a delatarme a
17 causa de sus deudas. En cuanto a Opilión y Gauden-
cio[79], por sus inumerables y variados delitos, el tribunal
real los condenó al exilio y, al negarse ellos a obede-
cer, se pusieron bajo la protección de un lugar sagra-
do[80]. Cuando el rey fue informado de esto, promulgó
en un edicto «que si en el dia fijado no habían abando-
nado la ciudad de Rávena, después de ser marcados en
la frente con el hierro candente[81], serían expulsados por
18 la fuerza». ¿Qué recurso podían utilizar ante tan severa
amenaza? Pues bien, aquel mismo día estos dos hom-
bres me denunciaron y su acusación contra mí fue
19 tomada en consideración. ¿Cómo explicarlo? ¿Mi con-
ducta merecía semejante tratamiento o el hecho de
haber sido ya condenados convirtió a mis acusadores
en dignos de crédito? ¿No debió avergonzarse la Fortu-
na, si no por la acusación contra un inocente, al menos
por la bajeza de sus acusadores?
20 Pero querrás que te diga en pocas palabras el delito
que se me imputó[82]. Dicen que quise salvar al Senado.

[79] De estos tres acusadores se sabe poco más de lo que dice Boecio. Todos ellos latinos, Opilión era hermano de Cipriano, según puede deducirse de Casiodoro (*Variae*, 8, 16) y yerno de Basilio, *uir spectabilis*, que había caído en desgracia acusado de prácticas mágicas. También el tercer acusador, Gaudencio, había sido despedido del servicio oficial por irregularidades en su gestión. Una interpretación simbólica de los hechos y nombres que refiere Boecio puede verse en E. Reis, *The Fall of Boethius, op. cit.*, 41.

[80] Aunque la expresión es clásica, es indiscutible que aquí Boecio se refiere a la Iglesia cristiana. Por lo general, los escritores tardíos evitan los neologismos como *ecclesia*. En cualquier caso, se trata del «derecho de asilo», competencia de iglesias y conventos que garantizaba la imposibilidad de perseguir al acusado, pero no la impunidad al reo ya condenado, como era el caso de Opilión y Gaudencio a los que se refiere Boecio.

[81] El marcar a fuego la piel era un antiguo castigo romano.

[82] Comienza la *probatio* del discurso, aquí dividida en tres partes: *propositio, ratio* y *exornatio*. Cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen, op. cit.*, 58 ss.

21 ¿Quieres saber cómo? Se me acusa de haber impedido
a un delator presentar documentos para declarar al
22 Senado reo de alta traición[83]. ¿Qué piensas pues, maes-
tra? ¿Negaré el crimen para no avergonzarte? No.
Quise hacerlo y nunca dejaré de quererlo. ¿Me confe-
saré culpable? Ya no tengo posibilidad de oponerme al
23 acusador. ¿Consideraré un delito haber querido salvar
al Senado? Es cierto que con las resoluciones que dictó
en mi contra casi logró que lo considerara un crimen.
24 Pero la ignorancia, que siempre se engaña a sí misma,
no puede modificar el valor de las cosas y, siguiendo el
precepto socrático, no creo que sea lícito ocultar la ver-
25 dad ni consentir la mentira[84]. Sea como fuere, a tu jui-
cio y al de los filósofos dejo la decisión. Y para que el
relato de los sucesos y su verdad no puedan ocultarse a
la posteridad, los he consignado por escrito dejando así
el recuerdo de ellos[85].
26 En fin, ¿qué sentido tiene hablar de esos falsos
escritos que han valido para acusarme de haber desea-
do la libertad de Roma?[86] Su falsedad hubiera quedado

[83] Los *documenta* a que se refiere Boecio son, probablemente, las cartas que en la primavera del 523 enviaron algunos senadores al emperador. Sobre estas circunstancias, cf. intr. 11 ss.

[84] Boecio cita de las palabras de Sócrates que Platón recoge en el *Teeteto*, 151 D. Cf. I 3, 6.

[85] Alude aquí Boecio a un escrito (cf. I 1, 1) que debía contener la crónica de su proceso y constituiría al mismo tiempo su defensa. A continuación siguen los *argumenta* de la *probatio*, el más fuerte de ellos, al principio: las pruebas son falsas. Sin embargo, la cuestión de esas falsificaciones no está clara y no resulta posible decidirse a favor o en contra de Boecio.

[86] Aunque en esta época no existe ya ninguna oposición entre *libertas* y *principatus* como a principios del imperio (cf. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Güttersloh, 1969[2], 281), la expresion *libertas romana* («libertad romana», «libertad de o para los romanos») era usada para describir un régimen político preferible al que sufrían; para los godos, por el contrario, significaba más con-

patente si se me hubiera permitido recurrir al testimonio de mis propios acusadores, procedimiento que en cualquier proceso constituye la prueba más eficaz.
27 ¿Qué libertad cabe pues esperar? ¡Ojalá fuera realmente posible alguna esperanza! Habría respondido con las palabras de Canio cuando, acusado por Cayo César, el hijo de Germánico, de haber estado en el secreto de una conjuración planeada contra él, contestó: «si yo lo hubiera sabido, tú aún lo ignorarías»[87].
28 A este respecto, todavía la aflicción no ha entorpecido mi juicio como para lamentar que existan personas infames que tramen criminales maquinaciones contra la verdadera virtud, pero me llena de asombro que
29 hayan hecho realidad sus proyectos. En efecto, es posible que desear el mal sea tal vez una debilidad propia de nuestra naturaleza, pero es una monstruosidad que, bajo la mirada de Dios, cualquier criminal pueda hacer
30 contra personas inocentes cuanto se le ocurra. Por eso uno de tus discípulos, no sin razón, planteó la cuestión: «Si verdaderamente Dios existe, ¿de dónde procede el mal? ¿Y de dónde procede el bien, si no existe?»[88].

cretamente la oposición a Teodorico y el intento de restaurar la autoridad imperial y senatorial en Italia. Boecio, consciente de la imposibilidad histórica de semejante restauración, protesta contra la inconsistencia de la acusación, pero no hace ninguna profesión de lealtad hacia Teodorico y los godos dominadores, lo cual deja suponer que en el fondo deseaba un retorno a dicha libertad.

[87] Filósofo ya aludido (cf. I 3, 9). El Cayo César que acusó a Canio y al que contestó tan mordazmente fue Calígula (12-41), emperador romano hijo de Germánico y de Agripina.

[88] En opinión de muchos se refiere aquí Boecio a Epicuro, aunque en realidad éste opinaba que los dioses existen pero no se preocupan por el mundo. Contra esta opinión se expresa Platón, *Leyes*, 899 D-905 E. La cuestión fue retomada por los ideólogos cristianos como Arnobio o Lactancio. En Boecio el planteamiento sobre la relación entre un Dios bueno y la existencia del mal en el mundo parece depender más de la formulación neoplatónica que de la cristiana. La cuestión reaparecerá en IV 1, 3 para constituirse en el problema central de la segunda parte de la *Consolatio*: las dudas sobre

31 Admitamos, no obstante, que unos criminales, ávidos de la sangre de toda persona honrada y del Senado entero, hayan querido destruirme a mí también cuando me vieron defender a esas personas honestas y al Sena-
32 do. Pero, ¿merecía acaso yo también sufrir el mismo tratamiento por parte de los senadores?

Sin duda tú misma, que estabas siempre a mi lado y dirigías mis palabras y actos, recuerdas que en Verona[89] el rey, ansioso de arrasar con todo, planeó hacer recaer sobre el Senado la acusación de alta traición formulada contra Albino[90], recuerdas, digo, cómo defendí yo con absoluto desprecio ante el riesgo de mi propia
33 vida la inocencia de todo el Senado. Sabes que digo la verdad y que nunca me he vanagloriado de ello[91]. En efecto, la secreta aprobación de la conciencia disminuye en cierto modo cada vez que, al hacer ostentación
34 de lo realizado, recibe la recompensa de la fama. Pero ya ves qué resultado ha obtenido mi inocencia; en vez de recibir premios por méritos reales, sufro el castigo
35 por un delito inventado. Y ¿cuándo la confesión abierta de un crimen encontró unos jueces tan unánimes en el castigo que ninguno de ellos, movido por la propia naturaleza falible del hombre, o por la condición de la fortuna, incierta para todos los mortales, dudó de su
36 sentencia? Si estuviera acusado[92] de haber querido incendiar los sagrados templos, de degollar sacerdotes

la justicia divina obligarán a Boecio a reexaminar todo su mundo espiritual y cultural (cf. IV 4. 1 y V 3. 32 y E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953², 101).

[89] El reino ostrogodo tuvo su corte en varias ciudades del norte de Italia, Verona, Pavía y, finalmente, Rávena.

[90] Cf. I 4, 14.

[91] El deseo de elogio de los filósofos es también criticado en II 7, 20. El fruto de la virtud del sabio descansa en su propio conocimiento, no en la gloria externa. Se trata de un pensamiento estoico muy frecuente (cf. Cic. *Tusculanas*, 2, 63; Séneca, *Epístolas*, 8, 1; Plinio, *Epístolas*, 1, 8, 6; Tácito, *Agricola*, 1, 2.

[92] Boecio inicia una *amplificatio per comparationem*.

con espada sacrílega o de haber maquinado la masacre de todas las personas honestas, la sentencia de un proceso en el que habría estado presente me habría condenado tras confesar y reconocerme culpable; ahora por el contrario, a casi quinientas millas de mi ciudad[93], sin haber podido hablar ni defenderme, he sido condenado a muerte y mis bienes han sido confiscados por haber mostrado un interés excesivo a favor del Senado. ¡Cómo se merecen que nadie pueda ser culpado de semejante delito!

37 Aquellos mismos que me denunciaron se dieron cuenta sin embargo del carácter honroso de la acusación que se me hacía[94]; para ensombrecerlo añadiendo algún otro delito, inventaron la falsa acusación de que yo, por la ambición de un cargo público, había man-
38 chado mi conciencia con un sacrilegio[95]. Sin embargo,

[93] Boecio da la distancia entre Pavía, donde estaba encarcelado, y Roma, en pies, medida normal hasta los tiempos modernos, equivalente a 0'2944 metros. La distancia exacta de Roma a Pavía no es de 500 millas (740 km), sino sólo de 400 (600 km aproximadamente). La descripción geográfica más importante de la época, el *Itinerario de Antonino*, calculaba en 528 millas la distancia entre Roma y Milán. El error de Boecio podría deberse al hecho de que Pavía se encontraba a poco más de 20 millas al sur de Milán.

[94] Comienza aquí la *refutatio* de las acusaciones anteriores a las que Boecio contesta una tras otra.

[95] *Sacrilegium* (más adelante, *maleficium*) designa la magia o teúrgia neoplatónica. El camino hacia Dios no condujo a muchos neoplatónicos al pensamiento puro sino que estuvo ligado con ceremonias cultuales próximas a los ritos mágicos. Porfirio tuvo que clarificar el pensamiento de Plotino a este respecto y dejó para aquellos espíritus menos preparados para la filosofía la teúrgia como medio de contemplar las divinidades menores (*daimones*), una práctica de la que se aparta Boecio como explícitamente señala más adelante. Por otra parte la familia de los Símacos había mantenido anteriormente una relación de oposición con la nueva religión (cf. intr. 6). A las acusaciones mencionadas contra estas prácticas se añadieron el incendio de iglesias y el asesinato de sacerdotes que probarían una abierta oposición contra la Iglesia. Aunque esto último no se le podía achacar a Boecio, su dedicación a la filosofía fue equipa-

tú, que habitabas en mí, alejabas de mi espíritu todo deseo de los bienes de este mundo y, bajo tu mirada, resultaba inconcebible que hubiese lugar para un maleficio. De hecho, tú insinuabas cada día en mis oídos y pensamientos la máxima de Pitágoras: «sigue a
39 Dios»[96]. No era necesario que yo intentara ganarme la protección de los espíritus inferiores[97] desde el momento en que tú me preparabas para la posición más eleva-
40 da: hacerme semejante a Dios[98]. Además, el carácter totalmente irreprochable de mi casa, la compañía de amigos honorabilísimos y un suegro[99] intachable y tan

rada con las frecuentes y usuales prácticas teúrgicas de algunos filósofos y a los ojos de Teodorico representó algo que debía ser condenado. Ya dos senadores, Basilio y Pretextato, habían sido acusados el año 510 ante el prefecto de Roma por un cargo similar y condenados por un tribunal senatorial. Se entiende la dureza del castigo en una sociedad oficialmente cristiana.

[96] Se trata de un antiguo precepto filosófico griego atribuido a Pitágoras, aunque en realidad es común a otras escuelas filosóficas. Con este consejo, Boecio se aparta del proceder de los espíritus inferiores mencionado en la nota anterior.

[97] Con la expresión *uilisimorum spirituum* se refiere Boecio a los *daimones*, sin valor para los verdaderos filósofos. Cf. I 3, 14 y I m. 5, 44.

[98] La identificación con la divinidad (*homoíosis theô*) era según Pitágoras la finalidad del hombre, un objetivo que recoge Platón como punto capital de su ética (cf. *Teeteto*, 176 a; *Fedón*, 82 A; *República*, 500 C) de donde pasa a las principales escuelas filosóficas helenísticas (cf. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlín, 1971, 171 ss.). Esta identificación del sabio con la divinidad se logra mediante la rectitud del hombre. De ahí el fundamento filosófico de la apología que hace Boecio de sí mismo: en tanto que *consimilis deo*, no puede haber actuado incorrectamente. También se logra esta identificación con Dios mediante las buenas acciones (cf. Séneca, *Beneficios*, 3, 15, 4), por lo que Boecio también recuerda en la apología sus *beneficia*. En el neoplatonismo esta identificación, convertida ya en un motivo religioso, concluye con la divinización del hombre. Referencias a la comunidad con Dios del alma humana son frecuentes en la literatura protréptica. Cf. las referencias en P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 20.

[99] Se refiere Boecio a su suegro, Quinto Aurelio Memio Símaco. Sobre él, cf. intr. 6.

respetable como tú misma, alejan de mí cualquier sos-
41 pecha de semejante delito. Pero, ¡oh impiedad! para una acusación tan grave, es de ti de donde ellos sacan los argumentos y precisamente por estar imbuido de tus enseñanzas y formado en tus principios parecerá
42 que estoy implicado en este delito. Así, no basta que el respeto que mereces no me haya servido nada; también tú debes sufrir cruelmente por la injuria que me hacen.
43 Y lo que viene a colmar mi desgracia es que la mayoría de la gente no aprecia el valor de las cosas sino el resultado afortunado y considera que es bendecido por la Providencia[100] sólo aquello que el éxito ha coronado; de ahí deriva que lo primero que pierden los desafortu-
44 nados es la buena reputación. Prefiero no recordar los rumores del pueblo que existen ahora sobre mí, los diversos y contradictorios juicios de los que he sido objeto; quisiera sólo decir que la peor carga impuesta por la adversidad es que, cuando a un infeliz se le imputa falsamente un crimen, se cree que tiene mereci-
45 do todo lo que le toca soportar. En lo que a mí respecta[101], privado por la fuerza de todos mis bienes, expulsado de mis cargos y manchada mi reputación,
46 sufro castigo por haber hecho el bien. Me parece ver los abominables antros de los criminales, desbordantes de júbilo y alegría, a los individuos más corrompidos preparándose para nuevas delaciones y calumnias

[100] Es sobre todo en los libros cuarto y quinto donde Boecio trata el tema de la Providencia, regla inmutable determinada por Dios que preside el desarrollo de los acontecimientos y es el principio formal, inmóvil y simple de aquello que debe producirse.

[101] *Peroratio*, con la cual el orador concluye su causa (cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen, op. cit.*, 69). Se trata de una *miseratio* sobre la pérdida de sus bienes, dignidades y reputación, así como un lamento por la injusticia de su juicio que termina con la *amplificatio* de un «lugar común» (la desgracia individual es el síntoma del destino de todos los buenos; cf. I m. 4, 18) expresado en forma casi apocalíptica.

mientras las personas honradas están paralizadas por el terrible ejemplo de mi situación; me parece ver también a todos los criminales, incitados por la impunidad, atreverse a cualquier crimen y llevarlos a cabo por las recompensas, mientras los inocentes están privados no sólo de seguridad sino también de la misma posibilidad de defensa. Por ello siento el deseo de gritar:

V[102] Creador del firmamento estrellado[103],
que, sentado en eterno trono,
haces girar el cielo en veloz torbellino
y obligas a los astros a obedecer tu ley:
que unas veces la luna, resplandeciente en su plenilunio

[102] Continúan aquí las reflexiones sobre la arbitrariedad de las cosas. Boecio contrapone la armonía de las alturas (cf. II m. 8, 1), sometidas a los dictados de la divinidad, con el desorden y la libertad del mundo terreno (cf. I 4, 28 ss.). Pero por primera vez renuncia Boecio a esta concepción pesimista del hombre y el mundo y en los versos finales pronuncia una plegaria a Dios para que haga valer también su justicia sobre la tierra (cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.* 15). Aunque desde el punto de vista del contenido el poema se divide en dos grandes unidades claramente delimitadas: vv. 1-24, el orden cósmico y vv. 25-48, la vida terrena, formalmente la plegaria se compone de las tres partes tradicionales, *inuocatio, praedicatio* y *supplicatio*, lo cual acentúa el carácter cultual y religioso de la oración (Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 133-4, con referencias bibliográficas). De la misma manera que la anterior apología domina el libro primero y sus pensamientos son continuados aquí, la armonía del Todo, que ya aparece en I m. 2, 6-22, es recogida en este poema y sus rasgos son acentuados, pasando posteriormente a los poemas II m. 8 (elogio del amor) y IV m. 6, 1-18. A partir de aquí hasta IV m. 6 el camino del conocimiento avanza escalonadamente, desde la petición del que desconoce si será escuchado por Dios hasta la seguridad de encontrarse con él y colmar así sus deseos. El poema está escrito en dímetros anapésticos acatalécticos (como III m. 2, IV m. 6 y V m. 3).

[103] *Inuocatio* con *epiklesis* nominal. La designación de *conditor* para el creador del mundo no es de origen cristiano (cf. Séneca, *Fenicias*, 655 y *Epístolas*, 119, 15). Boecio no se refiere aquí al dios creador de los cristianos sino al creador del mundo del *Timeo* platónico (cf. infra, II 5, 10; IV m. 6, 34; V 6, 9 y II 5, 26).

y enfrentada a todo el fuego de su hermano[104],
oculte las estrellas menores,
y que otras, pálida en su menguante,
más cercana a Febo, pierda su luz[105],
y que Hésperos[106], que a la caída de la noche
hace aparecer las heladas estrellas,
de nuevo, como Lucifer, cambie su acostumbrado [curso
palideciendo por la salida de Febo.
Tú,[107] en el frío del invierno que hace caer las hojas,
concentras la luz del día en periodos más breves,
tú, cuando llega el ardiente estío,
concedes a la noche veloces horas[108].
Tu poder regula las variaciones de las estaciones[109]:
a las tiernas hojas que arrastra el soplo de Bóreas[110],

[104] El hermano de la luna, identificada aquí con la diosa Diana (Ártemis), es Febo, la divinidad solar que se menciona en el v. 9.

[105] Ya en I m. 2, 8 ss. aparecen el sol y la luna como signos de la creación y del orden de las alturas. Sobre estas metáforas, cf. H. Galinsky, *Naturae cursus. Der Weg einer antiken kosmologischen Metapher von der Alten in die Neue Welt*, Heidelberg, 1978, 15.

[106] *Hésperos* y *Lucifer* son dos nombres con los que los poetas se referían al planeta Venus. *Hésperos* (como en II m. 8, 7) es el término griego que responde al latino *Vesper* y significa «estrella de la tarde». *Lucifer* es latino y alude a Venus «portadora de luz», ya que precede a la salida del sol. La identificación de ambas estrellas se atribuye a Pitágoras o a Parménides (cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 37, n. 4).

[107] La triple invocación «tú» sigue la tradición del estilo hímnico (cf., entre otros muchos, Lucrecio, 1, 6 ss; Catulo, 34, 13 ss; Horacio, *Odas*, 1, 10, 5 ss; Virgilio, *Eneida*, 8, 384 ss. y E. Norden, *Agnostos Theos*, Darmstadt, 1957⁴, 143-163).

[108] Debido a que el día se dividía en 12 horas de luz y 12 de oscuridad, la duración variaba con las estaciones por lo que en verano las horas de la noche parecían inusualmente breves.

[109] Sobre la representación de las estaciones, cf. I m. 2, 18-21 y II 2, 8.

[110] Viento del Norte, entendido aquí como símbolo de la estación invernal. Cf. I m. 3, 7.

las hace volver Céfiro[111],
y aquellas que vio Arturo[112] como simientes,
convertidas en altas cosechas, Sirio[113] las abrasa.
Nada escapa a la antigua ley y
abandona la función que le es propia.
Gobernando todo con un propósito preciso[114],
sólo las acciones de lo hombres rehúsas
controlar, cuando tan merecidamente podrías dirigirlas.
¿Por qué la Fortuna[115] caprichosa produce
tales cambios? Aplasta al inocente
bajo el peso de un castigo que merece el criminal,
mientras los malhechores se encumbran en excelso [trono,
y, dominando la injusticia, pisotean
los culpables el cuello de los hombres honrados.
El brillo de la virtud está oculto
en medio de sombrías tinieblas y el justo sufre
la culpa del injusto[116].

[111] Viento del Oeste, suave y templado, que anuncia la llegada de la primavera. Es mencionado también en II m. 3, 5.

[112] Referencia al otoño. Arturo es una palabra griega que significa «guardián de la Osa» y designaba la estrella que se encuentra en el prolongamiento de la Osa Mayor. Cf. IV m. 5, 1.

[113] En latín *canicola*, la «canícula». En el solsticio de verano, Sirio precedía a la mañana al levantarse el sol en el horizonte. Esta coincidencia explica la atribución a Sirio del calor estival que hace desecar las cosechas ya desde Homero (cf. *Ilíada*, 22, 30).

[114] Comienza la segunda parte del poema con un participio adversativo. Mientras que Boecio es consciente de que el mundo superior está regido por la divinidad (cf. III m. 9, 1), en la vida de los hombres sólo puede reconocer la actuación ciega de la Fortuna. La imagen de la tristeza de la vida humana tiene su lugar específico en la primera parte de una *Consolatio* (cf. K. Kumaniecki, «Die verlorene *Consolatio* des Cicero», *Acta Classica Univ. Scient. Debrecen* 4 [1968], 27-47, esp. 35 ss.). En este punto es en el que se sitúa la salvación por medio de la Filosofía.

[115] Cf. I m. 1, 17 sobre el fundamento de la Fortuna.

[116] El pasaje recuerda la idea cristiana de que Cristo murió por los pecados de los hombres (cf. *Vulg. I Petr.* 3, 18: *Christus semel pro*

Precisamente a ellos nada daña el perjurio,
ni el fraude, adornado de colores engañosos.
Pero cuando quieren demostrar su fuerza,
gozan sometiendo a los más grandes reyes,
a quienes innumerables pueblos temen[117].
¡Vuelve la mirada hacia la pobre Tierra,
Tú, quienquiera que seas[118], que conciertas las leyes del
[universo!
Los hombres, una parte no despreciable de tan gran
[obra,
somos sacudidos por los remolinos de la Fortuna.
¡Gobierna y calma esas violentas olas[119]
y, tal como riges el cielo infinito,
impón leyes estables a la Tierra![120]

1 5[121] Una vez que expresé a gritos mi infinito dolor,
ella, con el rostro sereno y en absoluto turbada por mis

---

peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis). Sobre las tinieblas como símbolo de la materia y de mal, cf. I m. 2, 3.

117 Boecio, alto funcionario de la corte, advierte de la traición de los servidores poderosos contra sus propios reyes.

118 Dios es invocado como *rector* y *conditor orbis*, pues su verdadera naturaleza como *summum bonum* sólo la conocerá Boecio en el libro tercero.

119 Cf. I 3, 11. El final del poema está en relación con II m. 8, 28 ss.

120 El contenido estoico se manifiesta claramente en las imágenes empleadas así como en la noción de *prónoia*, hado o necesidad absoluta de todo el acontecer natural al que sólo parece escapar la conducta humana. Klingner (*De Boethii, op. cit.*, 4 ss.), por el contrario, acentúa la relación de estos dos últimos versos con el pensamiento cristiano (cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 141).

121 Partiendo del concepto neoplatónico del «exilio» muestra la Filosofía a Boecio su verdadera patria, de la que él se alejó voluntariamente, como revela su estado de espíritu, tan deteriorado que la Filosofía debe comenzar la curación de Boecio con remedios suaves. K. Reichenberger, *Untersuchungen, op. cit.*, 29, supone que también en esta parte subyace un esquema retórico preciso, en este caso perteneciente al *genus deliberatiuum*. Los rasgos retóricos, sin embargo, están menos acentuados que en la apología anterior.

2 lamentos, dijo: «Al verte triste y lloroso, comprendí al
instante tus desgracias y tu exilio[122]. Pero si tus pala-
bras no lo hubieran revelado, ignoraría cuán remoto es
3 ese exilio. Sin embargo, por muy lejos que estés de tu
patria[123], no has sido expulsado de ella, tú mismo te
alejaste; y si prefieres considerarte un exiliado, en rea-
lidad eres tú quien te exiliaste, pues a nadie se le
4 hubiera permitido nunca desterrarte[124]. Si recuerdas de
qué patria procedes, verás que no se rige, como la Ate-
nas de otro tiempo, por el mandato de la mayoría[125],
sino que "hay un solo Señor, un solo Rey"[126], que se
alegra con la afluencia de los ciudadanos, no con su
destierro: la libertad consiste en dejarse guiar por sus

---

122 Hay que distinguir entre el exilio físico y el espiritual (olvido de la propia naturaleza). A lo largo del libro primero se produce la diagnosis mientras que es en el segundo donde comienza propiamente la *Consolación*. El contenido religioso del exilio, que tiene sus orígenes en los círculos órfico-pitagóricos es acentuado en esta parte del libro primero y presenta correspondencias en Cicerón, Séneca, Plutarco y Heliodoro. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 141-142.

123 Se refiere a la patria celestial de las almas (IV m. 1, 25) de la que éstas proceden y constituye para los expulsados el único refugio (III m. 10, 6). En este reino de Dios el mal no tiene cabida (IV 6, 55).

124 La figura del exiliado aparece en la filosofía antigua con Empédocles, ligada ya al concepto de error, que no puede buscarse en el exterior sino en el interior del propio exiliado. Esta libertad humana para el autoexilio es antigua en el pensamiento griego (ya está presente en Solón) pero fue acentuada por Platón (*República*, 617 E).

125 Según la concepción neoplatónica, todo procede de lo Uno (cf. III 10, 5), que es posesión de Dios (IV 6, 8), tanto *summum bonum* como *prouidentia* (IV 6, 10), mientras que lo Múltiple, que es inmanente al *Fatum*, aparece en la proximidad de los malos (I 5, 10; III 3, 1).

126 Se trata de un verso de Homero (*Ilíada*, II 204-205) frecuentemente citado. Frente al dominio de la masa, el reino individual es regido por un sólo rey (cf. IV m. 6, 36 y Platón, *Epístolas*, 312 B). También el pasaje de Homero ha sido interpretado en sentido aristotélico (cf. P. Courcelle, *Les lettres, op. cit.* 286).

5 riendas y someterse a su justicia[127]. ¿Ignoras acaso
aquella antiquísima ley de tu ciudad que prohibe
expresamente desterrar a quien haya elegido instalarse
en ella?[128] En efecto, quien se mantiene en el interior
de sus murallas y defensas, no tiene que temer el riesgo
de ser desterrado, pero si deja de querer habitar en ella,
al mismo tiempo deja también de merecer ese derecho.
6 Así[129], me conmueve no tanto el aspecto de este lugar
como el tuyo propio y en realidad no echo de menos
tanto las paredes de tu biblioteca, decoradas con marfil
y cristal, como la morada de tu mente, en la que yo
deposité no libros, sino aquello que les da valor, los
pensamientos de los libros que un tiempo fueron míos.
7 Y ciertamente has dicho la verdad a propósito de los
servicios que prestaste al bien común, pero, en
comparación con todo lo que hiciste, bien poco has
8 dicho. Sobre la honestidad o la falsedad de los cargos
imputados contra ti, has aducido hechos conocidos por
todos.

En cuanto a los crímenes y calumnias de los delatores, has hecho bien al tratarlos sólo superficialmente,

[127] Se trata de la primera definición de *libertas*, que hunde sus raíces tanto en el concepto oligárquico de libertad de la República romana como en concepciones filosóficas como las que expone Séneca (*Diálogos*, 7, 15, 7). Como elemento fundamental de la teología cristiana es también un pensamiento frecuente en la literatura patrística (Ambrosio, Agustín, Paulino de Nola, etc.).

[128] En la concepción estoica el mundo entero es un Estado con la constitución más antigua y leyes basadas en la razón. Para los neoplatónicos el Estado es en primer lugar el *arx Philosophiae*, en cuanto símbolo de la comunidad filosófica, y además, el reino de lo Uno. A estas concepciones ha contribuido también la idea judeo-cristiana de la ciudad de Dios.

[129] La Filosofía comienza a responder punto por punto a las alegaciones de Boecio, acentuando los aspectos espirituales frente a los materiales que destacaba Boecio. La oposición entre *loci facies*, el «aspecto del lugar», y *mentis sedes*, «morada de la mente», es un argumento frecuente en la literatura protréptica desde Aristóteles.

pues esos sucesos son divulgados por la voz del pueblo
9 que lo recuerda todo mejor y con más detalles. También has censurado con vehemencia la actuación injusta del Senado. Te has dolido igualmente de verme
incriminada y has llorado el perjuicio sufrido por tu
10 reputación, también ofendida. Finalmente se ha inflamado tu resentimiento contra la Fortuna, y, lamentando
amargamente no haber recibido una recompensa equiparable a tus servicios, en los últimos versos de tu
enfurecido poema, has formulado votos para que la paz
11 que gobierna el cielo rija también la tierra[130]. Pero
como pesa sobre ti un intenso tumulto de diferentes
emociones, y el dolor, la ira y la desesperación te
arrastran en direcciones contrarias, en tu presente estado mental no te convienen aún remedios demasiado
12 fuertes. Por tanto, durante algún tiempo recurriremos a
otros más suaves, para que lo que se ha convertido en
un duro tumor por la tensión de todas esas emociones,
se ablande con un tratamiento más ligero que lo preparará para tolerar un medicamento más activo[131].

[130] Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 5 ss., supone que se trata de una referencia a la idea de la *pax*, concepto capital entre los autores cristianos (cf. Agustín, *La ciudad de Dios*, 16 ss.).

[131] El recurso a fundamentos médicos para la terapia filosófica puede ser un motivo original de Boecio. Cf. W. Schmid, *Philosophisches und Medizinisches, op. cit.*, 113-144. La referencia a medicamentos fuertes y débiles es continua a lo largo de toda la *Consolatio* (I 6, 21; II 1, 7; II 3, 3; II 5, 1; III 1, 2; IV 6, 57).

VI[132] Cuando bajo los rayos de Febo, agobiante
la constelación de Cancer se inflama[133],
entonces aquel que ha confiado abundantes
semillas a los surcos esquivos,
defraudado por la confianza puesta en Ceres[134],
debe dirigirse a los bosques de encinas[135].
Nunca al bosque teñido de púrpura
vayas a recoger violetas
cuando por el furioso Aquilón
el campo estremecido se encrespa,
ni pretendas con mano ávida
en primavera cortar los sarmientos

[132] Como el orden que existe en las estaciones, así debe existir un orden en las acciones humanas para que tengan un final feliz. La primera parte del poema (vv. 1-15) presenta las estaciones y sus manifestaciones en forma quiástica (verano-invierno-primavera-otoño). Por el contrario, la segunda sólo se corresponde parcialmente con los contenidos de la primera. El pensamiento ya expuesto (I 5, 11) de que para cada momento debe utilizarse el remedio correcto es acentuado y puesto en relación con el orden cósmico (I m. 2 y I m. 5). Recurriendo a la misma argumentación sobre el orden de la naturaleza y el de la vida humana la Filosofía llega a una conclusión totalmente distinta a la de Boecio en I m. 5. Cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani. II. Rapporti fra prose e carmi nella Consolatio», *Aevum* 19 (1945), 148-157; H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 42. El poema está compuesto en gliconios *kata stíkhon*. Según I. Schwarz, *Untersuchungen zur Consolatio Philosopohiae des Boethius*, Viena, 1955, 116, Boecio recurre a este metro cuando quiere contrastar dos posibilidades opuestas, en este caso, el orden y sus resultados felices frente a la caída en la corrupción El metro es también utilizado en II m. 8; III m. 12, IV, m. 3 y V m. 4. Como ha observado J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 17 ss., los gliconios aparecen en un poema de cada libro y siempre cuando el pensamiento ha llegado a un punto decisivo.

[133] *Cáncer* es la constelación zodiacal que en el calendario antiguo señalaba el comienzo de la estación veraniega; aparece entre el 20 de junio y el 20 de julio.

[134] La diosa romana *Ceres*, que se identifica con la griega *Deméter*, es la divinidad de la tierra cultivada, de las cosechas y esencialmente la diosa del trigo.

[135] El fruto de la encina, la bellota, fue tradicionalmente el alimento de los tiempos prehistóricos, cuando aún era desconocida la agricultura. Cf. II m. 5, 5.

si quieres disfrutar de las uvas;
Es en otoño cuando Baco[136] prefiere
ofrecer sus dones.
Dios determina las estaciones
asignando a cada una su propia función,
y no permite trastocar el orden
que Él mismo fijó.
Así, aquello que por un camino más rápido
abandona el orden establecido
no consigue un final feliz.

1 *6*[137] Antes que nada, ¿me permites que por medio de breves preguntas examine y pruebe el estado de tu mente, para saber qué tipo de tratamiento te conviene?»[138].

2 «Como gustes», le dije. «Pregunta lo que desees, que yo responderé».

3 Entonces me dijo: «¿Piensas que este mundo es

[136] *Baco* (equivalente al *Dioniso* griego) es el dios del vino y protector de las uvas de las que éste se extrae.

[137] En la última prosa del libro primero busca la Filosofía conocer exactamente la magnitud de la enfermedad de Boecio y establecer un diagnóstico sobre su estado anímico: la enfermedad es grave pero no incurable pues él sabe que el mundo está regido por Dios, con lo que posee así una esperanza de curación que la Filosofía debe llevar a buen término con sus cuidados. Según H. Tränkle, «Ist die Philosophiae consolatio des Boethius zum vorgesehenen Abschluss gelangt?», *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 148-156, en esta parte la primera pregunta mantiene el resultado filosófico positivo del libro primero mientras que las tres siguientes muestran que un tratamiento más amplio debe orientarse por un lado hacia aspectos de naturaleza más propiamente teológica, por otro, hacia cuestiones más antropológicas.

[138] La forma dialogada, cuyo modelo es el diálogo entre Diotima y Sócrates, aparece también en III, 9-12. En él domina el *genus humile*, con periodos breves, acumulación de verbos de lengua y expresiones estereotipadas. De esta manera el diálogo platónico es imitado hasta en sus aspectos formales. Cf. K. Reichenberger, *Untersuchungen, op. cit.* 30 ss.

movido por hechos accidentales y fortuitos o crees que
existe en él algún control racional[139]?»
4 «¡Verdaderamente», respondí, «me sería imposible
creer que algo tan bien determinado sea movido por las
fuerzas ciegas del azar; por el contrario, estoy conven-
cido de que Dios preside, como creador, su obra, y
nunca llegará el día que me aparte de la verdad de esta
convicción»[140].
5 «Así es», añadió ella. «Por lo demás esto mismo lo
has expresado un poco antes en tus versos[141], deploran-
do tan sólo que los hombres estén excluidos de la asis-
tencia divina. De hecho, con respecto al resto de la
creación no tenías duda alguna de que fuera gobernado
6 por la razón. ¡Caramba! Me sorprende profundamente
que teniendo tan sanos pensamientos puedas estar
enfermo. Pero continuemos el examen más a fondo;
7 presumo que te falta algo, pero no sé qué es. Dime
pues, ya que no dudas de que el mundo está dirigido
por Dios: ¿eres capaz de reconocer también con qué
medios lo dirige?».
8 «Apenas comprendo», respondí, «el significado de
tu pregunta y menos aún puedo responder a tus cues-
tiones».
9 «¡Entonces», replicó, «no me equivoqué al decir
que hay un vacío por el que, como una brecha abierta
en una sólida muralla, se ha infiltrado en tu espíritu la

---

[139] La razón (*ratio*) es uno de los rasgos esenciales de Dios que se manifiesta en el orden de la naturaleza y del universo (cf. II 4, 25; III 8, 8). La razón humana une a los hombres con Dios (I 1, 9; I 6, 15; II 5, 25; II 7, 22) pero en la discusión del libro quinto será diferenciada como una capacidad específicamente humana frente a la *intellegentia* divina.

[140] El orden de la naturaleza conduce a la «providencia» y de ahí al concepto de «creador» en una demostración teológica de Dios (cf. Platón, *Filebo*, 28 D; Cicerón, *Naturaleza de los dioses*, 2, 56; *Tusculanas*, 1, 70).

[141] Cf. I m. 5.

enfermedad ocasionada por el trastorno de tus emocio-
10 nes! Pero dime, ¿recuerdas cuál es el fin de las cosas, y
hacia dónde tiende el anhelo de la naturaleza entera?».
«Lo sabía», respondí, «pero el dolor ha debilitado
mi memoria».
11 «Pero seguramente sabes de dónde proceden todas
las cosas»[142].
«Lo sé», dije, «y ya te he dicho que provenían de
Dios».
12 «¿Y cómo es posible que conociendo el principio
13 de las cosas, ignores su finalidad? Ciertamente la natu-
raleza de las pasiones que te turban y su fuerza son
tales que pueden apartar a un hombre de su sitio pero
no desarraigarlo ni arrancarlo completamente de sus
14 raíces. Pero quisiera que me respondieras también a la
siguiente pregunta: ¿recuerdas que eres un hombre?».
15 «¿Cómo podría no recordarlo?», respondí.
«¿Podrías entonces explicarme qué es el hombre?».
«¿Me lo preguntas para saber si sé que soy un ani-
mal racional y mortal?[143] Sí, lo sé y admito que lo soy».
16 Y ella preguntó: «¿Estás seguro de que no eres nin-
guna otra cosa?».
«Lo estoy».
17 «Ahora conozco», dijo, «otra causa, quizás la prin-
cipal, de tu enfermedad: has dejado de saber qué es lo
que tú mismo eres. Ahora he encontrado completamen-
te el origen de tu mal y el medio para devolverte la
18 salud. Lamentas, en efecto, haber sido desterrado y

---

[142] Cf. III 10, 5.

[143] Este es ejemplo clásico de definición dialéctica en la Antigüedad. La definición aristotélica del hombre como animal racional que Boecio le recuerda a la Filosofía no le resulta satisfactoria en tanto que implica la pérdida de la autoconciencia y el desconocimiento de que el espíritu humano tiene orígenes divinos, por lo que la Filosofía continúa con el interrogatorio. Cf. P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 26 ss; S. Lerer, *Boethius and dialogue, op. cit.*, 108 ss. y H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 122.

despojado de tus bienes porque te ha turbado el olvido
19 de ti mismo[144]. Como ignoras cuál es la finalidad de las cosas, juzgas poderosos y afortunados a los hombres malvados y criminales; además, al olvidar con qué instrumentos de gobierno es regido el mundo, crees que la Fortuna, arbitraria y sin piloto, navega a la deriva: son causas éstas capaces de provocar no sólo una enfermedad, sino también la muerte; pero demos gracias al autor de toda curación, porque la naturaleza aún no te
20 ha abandonado por completo. Creo que la fuente más importante para tu salvación reside en tu correcta opinión sobre el gobierno del mundo, ya que crees que está sometido no a los accidentes del azar sino a la razón divina; no debes por tanto tener ningún miedo; a partir de ahora, de esta pequeñísima chispa brillará
21 para ti el calor de la vida. Pero como aún no es el momento de remedios más enérgicos y es bien sabido que la naturaleza de la mente, cada vez que abandona las verdaderas ideas, se reviste con otras falsas de las que surge la niebla de las emociones desordenadas que perturba la percepción verdadera, intentaré durante algún tiempo atenuar esta oscuridad mediante remedios ligeros y moderados, para que, disipadas las tinieblas de tus impresiones engañosas, puedas reconocer el esplendor de la verdadera luz.

[144] Sobre el olvido y el recuerdo en la *Consolación* y sus fuentes griegas cf. V. Schmidt-Kohl, *Die neuplatonische Seelenlehre in der Consolatio Philosophiae des Boethius*, Meissenheim am Glan, 1965, 18-23. El consejo del oráculo de Delfos «conócete a ti mismo» fructificó en la filosofía griega desde Sócrates. También la ideología cristiana abrió al autoconocimiento un camino legítimo para el conocimiento de Dios. Cf. los paralelos citados por J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 156-157.

VII[145] Por negras nubes
ocultas, las estrellas
no pueden difundir
ninguna luz.
Si, agitando el mar,
el violento Austro[146]
desencadena la tempestad,
poco antes cristalina
y similar a un día
sereno, el agua
manchada por el removido
fango, se oculta
pronto a las miradas.
Y el torrente[147] que baja
desde las altas montañas
deslizándose,
a menudo se detiene
ante el obstáculo de una masa
desprendida de la roca.
También tú, si quieres
con clara mirada
percibir la verdad,

[145] Tal como los elementos de la naturaleza se enfrentan entre sí destruyendo la armonía originaria, ocurre en el hombre con el conflicto de las pasiones. Éste debe dejarlas de lado para poder reconocer la verdad. Como en el poema anterior, aparecen tres ejemplos tomados de la naturaleza y una conclusión de naturaleza filosófica y moral. H. Scheible (*Die Gedichte, op. cit.*, 46) destaca cómo este poema forma con I m. 1 un marco que encuadra compositivamente todo el libro primero. El poema, escrito en adonios *kata stíkhon*, es puesto en boca de la Filosofía.

[146] Viento del Sur que amenaza lluvia (cf. II m. 3, 7). La imagen de la tormenta en el mar es frecuente en la literatura desde la descripción de Homero (cf. *Odisea*, 5, 291 ss.). Sin embargo, la exposición que utiliza aquí Boecio muestra rasgos originales que son analizados por H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 43 ss.

[147] Otra imagen tradicional de la literatura antigua. Cf. Homero, *Ilíada*, 5, 87 ss; 11, 492 ss; 13, 138 ss; Virgilio, *Eneida*, 12, 523, ss; Lucrecio, I, 280.

y por el camino recto
recorrer el sendero,
expulsa los placeres,
expulsa el miedo,
ahuyenta también a la esperanza,
y que no haya lugar para el dolor[148].
El espíritu está turbado
y atado por cadenas,
cuando reinan estas pasiones».

[148] Cuatro pasiones deben ser expulsadas: *gaudia, timor, spes, dolor*. La idea aparece ya en Platón (*Laques*, 191 D) y fue sistematizada por los estoicos, aunque ni uno ni otros incluían la esperanza (*elpís*) sino el deseo (*epithumía*) entre las pasiones rechazables. La sustitución, que aparece, por ejemplo, ya en Horacio (*Epístolas*, 1, 4, 12), puede ser de origen epicúreo.



Libro II

1 *I*[1] Después de estas palabras, calló durante unos instantes y, cuando con su discreto silencio consiguió mi
2 atención, comenzó hablar así: «Si he entendido bien las causas y la naturaleza de tu enfermedad, te consume el deseo y el anhelo de tu pasada Fortuna; ha sido su cambio, como tú mismo te imaginas, lo que destroza

[1] Comienza aquí la verdadera *consolatio* filosófica, para la cual Boecio aún no estaba preparado. Como el libro primero, el segundo se articula en dos partes, cada una con cuatro pasajes en prosa. En la primera se analiza la relación de los hombres con la Fortuna en lo relativo a su característica esencial, la mutabilidad, y, en el estilo de los tratados filosóficos populares, se realiza su prosopopeya. Los argumentos de la Fortuna representan una respuesta directa a las conclusiones de la apología de Boecio en I 4. La prosa 3 sirve como intermedio para repasar la situación y examinar el estado actual del enfermo, y se continúa con los reproches y lamentos de la prosa 4. Aquí expresa la Filosofía los daños que la Fortuna ha causado en la vida de Boecio. La silenciosa aprobación de Boecio a las conclusiones de la Filosofía dan paso a la segunda parte del libro en la que se realiza una valoración de la riqueza (prosa 5), las dignidades y el poder (prosa 6), y la fama (prosa 7). Boecio permanece como un oyente mudo. Estas consideraciones constituirán los presupuestos para las enseñanzas del libro tercero. Finalmente, la prosa 8 conduce a una conclusión paradójica sobre el valor positivo de la fortuna adversa que representa el punto extremo en la lucha contra los dones de la Fortuna. Por su parte, el poema final retoma ideas expresadas en I m. 5 y procede a valorar de forma crítica los bienes de la Fortuna y a estimular el proceso de autoconocimiento de Boecio. Sobre las características generales del libro segundo, cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 8-27; P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 27 ss. y 113 ss. y J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 162-163.

y por el camino recto
recorrer el sendero,
expulsa los placeres,
expulsa el miedo,
ahuyenta también a la esperanza,
y que no haya lugar para el dolor[148].
El espíritu está turbado
y atado por cadenas,
cuando reinan estas pasiones».

[148] Cuatro pasiones deben ser expulsadas: *gaudia, timor, spes, dolor*. La idea aparece ya en Platón (*Laques*, 191 D) y fue sistematizada por los estoicos, aunque ni uno ni otros incluían la esperanza (*elpís*) sino el deseo (*epithumía*) entre las pasiones rechazables. La sustitución, que aparece, por ejemplo, ya en Horacio (*Epístolas*, 1, 4, 12), puede ser de origen epicúreo.



Libro II

1 *I*[1] Después de estas palabras, calló durante unos instantes y, cuando con su discreto silencio consiguió mi
2 atención, comenzó hablar así: «Si he entendido bien las causas y la naturaleza de tu enfermedad, te consume el deseo y el anhelo de tu pasada Fortuna; ha sido su cambio, como tú mismo te imaginas, lo que destroza

[1] Comienza aquí la verdadera *consolatio* filosófica, para la cual Boecio aún no estaba preparado. Como el libro primero, el segundo se articula en dos partes, cada una con cuatro pasajes en prosa. En la primera se analiza la relación de los hombres con la Fortuna en lo relativo a su característica esencial, la mutabilidad, y, en el estilo de los tratados filosóficos populares, se realiza su prosopopeya. Los argumentos de la Fortuna representan una respuesta directa a las conclusiones de la apología de Boecio en I 4. La prosa 3 sirve como intermedio para repasar la situación y examinar el estado actual del enfermo, y se continúa con los reproches y lamentos de la prosa 4. Aquí expresa la Filosofía los daños que la Fortuna ha causado en la vida de Boecio. La silenciosa aprobación de Boecio a las conclusiones de la Filosofía dan paso a la segunda parte del libro en la que se realiza una valoración de la riqueza (prosa 5), las dignidades y el poder (prosa 6), y la fama (prosa 7). Boecio permanece como un oyente mudo. Estas consideraciones constituirán los presupuestos para las enseñanzas del libro tercero. Finalmente, la prosa 8 conduce a una conclusión paradójica sobre el valor positivo de la fortuna adversa que representa el punto extremo en la lucha contra los dones de la Fortuna. Por su parte, el poema final retoma ideas expresadas en I m. 5 y procede a valorar de forma crítica los bienes de la Fortuna y a estimular el proceso de autoconocimiento de Boecio. Sobre las características generales del libro segundo, cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 8-27; P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 27 ss. y 113 ss. y J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 162-163.

3 una parte tan grande de tu espíritu. Conozco los múltiples disfraces de este ser monstruoso y sé hasta qué punto se esfuerza por conseguir una encantadora amistad con aquellos a los que se empeña en engañar, hasta que, abandonándolos inesperadamente[2], los vuelve
4 locos de dolor. Si recordases cuál es su naturaleza, sus costumbres y su valor real, te darías cuenta de que jamás has poseído ni perdido nada bello por ella. Pero no creo que tenga que esforzarme mucho para traerte
5 esto a la memoria[3]. En efecto, también cuando la Fortuna te era propicia y favorable acostumbrabas a atacarla con duras palabras y la combatías con máximas
6 salidas de mi santuario[4]. Pero todo cambio repentino de situación conlleva inevitablemente una especie de disturbio en el espíritu; así ha sucedido que también tú has perdido durante algún tiempo tu serenidad.
7 Pero ya es hora de que pruebes y saborees algo suave y agradable, que, penetrando en tu interior, pre-
8 pare el camino para bebidas más eficaces. Acudan, pues, los encantos persuasivos de la Retórica[5], que sólo

[2] Subyace aquí la idea estoica de que la imprevisión provoca las desgracias (cf. Cicerón, *Tusculanas*, 3, 52). El remedio para el sabio, que no es aquí expresado, consiste en la *praemeditatio*.

[3] Sobre este pasaje, cf. L. Alfonsi, «Studi Boeziani», *Aevum* 25 (1951), 140-142, con referencias a Cicerón y Jerónimo. Aparecen aquí fundidos motivos de la literatura de la consolación y de la diatriba.

[4] Cf. I 1, 10, donde ya está formulada la relación de la Filosofía con el lenguaje de la mística. Aquí aparece una nueva representación, la de que la Filosofía habita en ciudades sagradas (*ábaton, adytum*). Cf. Virgilio, *Eneida*, 3, 92; Séneca, *Epístolas*, 103, 4; Macrobio, *Saturnales*, 1, 17, 2 y P. Courcelle, *Le personnage de Philosophie, op. cit.*, 221, 229 y 241.

[5] La Retórica que, con la Gramática y la Dialéctica forman el *triuium*, comprendía el conjunto de procedimientos relativos al arte de hablar bien. Aquí el término hace referencia a las partes en prosa, mientras que los componentes poéticos, que eran acompañados de un instrumento musical, caen en el dominio de la Música, que junto con la Aritmética, la Geometría y la Astronomía, formaban parte del

avanza por el buen camino cuando no abandona mis enseñanzas, y con ella la Música, nacida en mi hogar, acompañe alternando los modos menores y mayores[6].
9 ¿Qué es, pues, hombre, lo que te ha sumido en la tristeza y en el llanto? Has visto, imagino, alguna cosa nueva e insólita. Tú piensas que la Fortuna ha cambia-
10 do su relación contigo. Te equivocas. Estas son siempre sus costumbres, ésta su naturaleza[7]. A decir verdad, en su misma mutabilidad ha mantenido hacia ti la constancia que le es propia. Así era cuando te lisonjeaba, cuando se burlaba de ti con los hechizos de una
11 falsa felicidad. Has descubierto el doble rostro de esta ciega potencia. Mientras que aún se oculta a los demás,
12 a ti se ha dado a conocer por completo. Si la apruebas, adáptate a sus prácticas y no te quejes. Si te causa horror su deslealtad, despréciala, recházala con sus peligrosos juegos, pues lo que ahora es motivo de tan gran aflicción es precisamente aquello que habría debido ser para ti fuente de serenidad. En realidad, has sido abandonado por aquella de la que nadie podrá estar
13 nunca seguro de no ser abandonado. ¿Consideras tú verdaderamente digna de estima una felicidad conde-

quadriuium. Referencias al valor de la palabra (retórica) aparecen también en II 3, 2; IV 1, 1; IV 6, 6 y IV 6, 57. L. Alfonsi, «L'umanesimo boeziano della *Consolatio*», *Sodalitas Erasmiana* 1, Nápoles, 1950, 166-180, ve realizado el ideal humanista de Boecio en la implantación del *triuium*.

[6] El pasaje es discutido. Merkelbach suprime *hac musica* como una interpolación. Por su parte, J. Gruber (*Kommentar, op. cit.*, 166), aceptando la lectura, que conservan la mayoría de editores, le asigna un valor adjetivo («arte de las musas») e interpreta *leuiores.. grauiores modos* como una referencia a los distintos tratamientos médicos que Boecio mencionó en I 5, 11 ss. También es posible una interpretación en términos musicales (*modos* como modalidad musical). Cf. H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 81 ss. y, sobre el tratamiento de la música y sus fuentes, S. Lerer, *Boethius and dialogue, op. cit.*, 84 ss.

[7] Un *topos* de la literatura protréptica y consolatoria. Recoge aquí Boecio la idea expresada en I m. 1, 22 y la opondrá a la *stabilitas* de Dios en III m. 9, 3.

nada a desaparecer? ¿Aprecias una Fortuna presente porque es favorable, pero que no asegura su permanen-
14 cia y que, cuando parta, te dejará desesperación? Porque si no puede ser retenida a nuestro gusto y, cuando huye, hace desgraciados a los hombres ¿qué otra cosa es su fugacidad[8] sino el indicio, en cierto modo, de una
15 desgracia futura? No bastará nunca con mirar la situación que tenemos ante los ojos; la sabiduría evalúa el desenlace de las cosas[9] y la misma capacidad de cambiar en un sentido u otro hace que no sean temibles las amenazas de la Fortuna, ni deseables sus favores.
16 Finalmente, es necesario que toleres con ecuanimidad todo aquello que se produce en el campo de la Fortuna,
17 una vez que has sometido tu cuello a su yugo[10]. Por otra parte, si quisieras reglamentar las permanencias y partidas de aquella a la que voluntariamente has elegido como dueña[11], ¿no serías injusto y agravarías con tu
18 impaciencia un destino que no puedes cambiar? Si abandonases las velas a merced de los vientos[12], no avanzarías en la dirección deseada, sino hacia donde su soplo te impulse; si confiases las semillas al terreno

[8] A pesar de que la palabra *fugax* aparece en todos los manuscritos medievales, es probable que se trate de una interpolación. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 168.

[9] La idea expresada en I 4, 23 de que el valor de las acciones deriva de su éxito es aquí invertida al hacerlo depender de la sabiduría.

[10] Se trata de un pensamiento muy frecuente de la filosofía popular (cf. II 4, 18). El descontento de los hombres con su destino es tratado de manera general por Horacio, *Sátiras*, 1, 1. La imagen de someter el cuello a la Fortuna ya fue mencionada en I m. 2, 25.

[11] Por el contrario, la Filosofía debe ser la *domina* en la tierra, mientras que el *dominus* absoluto es Dios (cf. IV m. 1, 19; IV m. 6, 36).

[12] Sobre la metáfora del viaje por mar, cf. I 3, 11. El sabio no puede limitarse a desplegar sus velas al viento sino que debe comportarse como un prudente piloto. Cf. Séneca, *Diálogos*, 4, 31, 5 y 9, 11, 8.

arado, compensarías la alternancia entre años fértiles y
19 años estériles[13]. Te has entregado al gobierno de la Fortuna: debes someterte a las costumbres de tu dueña. ¿Pretendes realmente detener la marcha de su rueda en pleno impulso? ¡Pero, grandísimo estúpido, si llega a detenerse, deja de ser la Fortuna![14]

I[15] Cuando con orgullosa mano modifica el curso de las cosas
y avanza como las agitadas aguas del Euripo[16],
a los reyes, hasta ese momento temidos, sin piedad aplasta
y el rostro humillado del vencido, engañosa, levanta.
No escucha a los desgraciados ni le preocupan sus lamentos,

[13] La Filosofía retoma la imagen de I m. 6, 1 ss.

[14] De manera más precisa expresa Boecio la imagen de la rueda de la Fortuna en II 2, 9. Sobre la fortuna de esta comparación, cf. P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 127-134. En la iconografía antigua la Fortuna fue representada como una mujer con una rueda cuyos giros dominan el destino de los hombres, imagen que se impuso en la Edad Media especialmente gracias a la obra de Boecio. En su forma más generalizada aparecen cuatro figuras humanas en los puntos cardinales de la rueda con las inscripciones: *regno* («reino»), *regnabam* («reinaba»), *sine regno* («sin reino») y *regnabo* («reinaré»).

[15] El poema está estrechamente relacionado con I 1. Allí, aunque Boecio lamentaba el cambio de sus circunstancias personales, permanecía aún bajo el hechizo de la Fortuna. Como consecuencia de las anteriores palabras de la Filosofía, la esencia de la Fortuna es presentada con un mayor distanciamiento y el hechizo se rompe. El poema está escrito en coliambos (trímetros yámbicos escazontes), como III m. 11. El repentino cambio rítmico del sexto pie representa el cambio inesperado del destino, por lo que se da una feliz correspondencia entre el contenido y la forma del poema. Cf. L. Pepe, *La metrica di Boezio, op. cit.*, 238, H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 42 ss.

[16] El *Euripus* (hoy Egribos) es el canal que separa la parte meridional de la isla de Eubea de Beocia, en la Grecia continental. Desde la Antigüedad era célebre por el fenómeno de inversión de las corrientes, que cambiaban de dirección al menos cuatro veces al día levantando olas y agitaciones.

e, insensible, ríe del llanto que provoca.
Así juega ella, así prueba sus fuerzas
y muestra el gran espectáculo de su poder[17]:
un hombre que en el curso de una sola hora
está alternativamente abatido y feliz[18].

1 2[19] Quisiera ahora discutir brevemente contigo usando las palabras mismas de la Fortuna: juzga tú por tanto si sus reivindicaciones son justas.
2 "¿Por qué, hombre, me acusas con tus cotidianas quejas? ¿Qué injusticia he cometido contra ti? ¿De qué
3 bienes que fueran tuyos te he despojado? Discute conmigo ante el juez que quieras sobre la propiedad de los bienes y honores y si consigues demostrar que hay algo que pertenezca propiamente a un mortal, yo admitiré de buen grado que eran efectivamente tuyos los bienes que reclamas.

[17] Traducimos *su(ae u)is* siguiendo la edición Weinberger, seguido por J. J. O'Donnell, *Boethius Consolatio Philosophiae*, Bryn Mawr, 1984, 157; en otras ediciones se lee también *suis su(biti)s, (de)monstrat, tristis*, pero, como señala Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 171, estas lecturas no son plenamente satisfactorias.

[18] La idea de que el destino del hombre puede verse modificado en un día, o, como dice Boecio, en una sola hora, aparece en la poesía griega frecuentemente, Hesíodo, Simónides, Sófocles, Eurípides, entre otros.

[19] La Fortuna es presentada mediante una prosopopeya. Reclamando su derecho a la réplica y, en manifiesta oposición al discurso de la Filosofía en I 4, presenta las mismas exigencias que la Filosofía había planteado a Boecio, le muestra ejemplos históricos de su poder (Creso, Perseo; cf. I 3, 6 sobre el destino de algunos filósofos) y lamentando también la relajación de la fuerza del espíritu afirma que Boecio está bajo su poder, mientras que la Filosofía le había enseñado que estaba bajo un dueño (cf. I 5, 4). Boecio asiste a la lucha entre ambas cuya solución traerá la continuación del diálogo. Esta prosopopeya cumple una función precisa en el diálogo al subrayar de manera dramática la situación decisiva en que se encuentra Boecio. Antecedentes de esta forma de presentación se encuentran en Platón (*Critón* 50 A; *Fedón*, 87 D), Cicerón (*Tusculanas*, 2, 45; 5, 14), Séneca (*Diálogos*, 6, 4, 3; 6, 17, 2). Cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 14 ss; J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 172.

4 Cuando la naturaleza te hizo salir del vientre de tu madre, te recogí totalmente desnudo y desprovisto de todo, te he sustentado con mis medios y, cosa que ahora te hace intolerante hacia mí, te he educado, generosa en favores, con una bondad quizás excesiva, y te he rodeado de la riqueza y el esplendor de cuantos bie-
5 nes están en mi poder. Ahora quiero retirarte la mano: debes darme las gracias por haber disfrutado de lo que no te pertenecía, no tienes derecho a quejarte como si hubieras perdido bienes que fueran tuyos. ¿Por qué, pues, te lamentas? No has sufrido ninguna violencia por mi parte. Las riquezas, los honores y todos los otros bienes semejantes son de mi propiedad. Como siervos reconocen en mí a su dueña; conmigo llegan y cuando me marcho se retiran. Me atrevería a afirmar sin temor que, si fuesen tuyos los bienes que lamentas haber perdido, de ninguna forma los habrías perdido.
8 ¿Acaso voy a ser yo la única a la que se me prohiba el ejercicio de mis derechos?[20] Le está permitido al cielo sacar sus días claros y ocultarlos después en las tinieblas de la noche, le está permitido al año embellecer unas veces con flores y frutos la faz de la tierra, otras desfigurarla con lluvias y hielo, el mar tiene derecho a hechizar con sus aguas en calma y a encresparse después amenazante con las tormentas y el oleaje de la tempestad; ¿deberé yo permanecer encadenada a una constancia extraña a mi manera de ser por la codicia in-
9 saciable de los hombres? Esta es mi fuerza, éste el interminable juego al que me entrego: hago girar la rueda en caprichosos círculos y me divierto en hacer descen-

[20] Con una hábil argumentación, la Fortuna compara su mutabilidad con la de los cambios regulares del día y la noche, el verano y el invierno, el mar sereno y el tormentoso, subrayando así que también ella se ve afectada por las leyes de la naturaleza que, como ya fue recordado en I m. 5, dependen del orden divino del mundo. Cf. Séneca, *Epístolas*, 197, 7 ss.

der lo que está en la cumbre y subir lo que está abajo.
10 Sube si quieres, pero con esta condición: que no consideres injusto bajar cuando[21] lo exijan las reglas de mi juego.

11 ¿No conocías acaso mis costumbres? ¿No sabías que Creso, rey de los lidios, poco antes temible para Ciro, después reducido a una condición digna de lástima y entregado a las llamas de la hoguera, se salvó
12 gracias a la lluvia enviada por el cielo?[22] ¿Has olvidado tal vez que Paulo derramó lágrimas de compasión por las desgracias del rey Perseo cuando lo hizo prisionero?[23] ¿Qué otra cosa deploran los gritos de las tragedias sino la Fortuna que abate con indiscriminados golpes reinos prósperos? ¿No has aprendido cuando eras joven que en el umbral del templo de Júpiter

había dos toneles, uno lleno de bienes y otro de males?[24]

[21] En los códices de la *Consolatio* aparece *uti cum*, difícilmente justificable tanto desde el punto de vista de la estructura gramatical como del sentido. Seguimos aquí la propuesta de K. Büchner de suprimir *cum*, aunque otros editores prefieren *utique*, una conjetura de E. Klussmann.

[22] La historia de Creso la narra Heródoto (1, 86 ss. y 1 207). Boecio se refiere aquí a un episodio legendario de la vida de Creso cuando, vencido por el persa Ciro en el año 546, se libró de la muerte en la hoguera a la que le había condenado el vencedor porque en el último momento los dioses, como recompensa por su piedad, intervinieron enviando una tormenta que apagó las llamas. Ante este prodigio, Ciro perdonó a Creso y lo nombró consejero en su corte. La historia de Creso fue siempre un ejemplo típico de la condición pasajera del poder y la Fortuna (cf. Baquílides, 3, 23-62; Séneca, *Diálogos*, 9, 11, 12; Ovidio, *Tristia*, 3, 7, 41 ss.).

[23] Lucio Emilio Paulo Macedónico, cónsul el 170 a. C., derrotó en Pidna a Perseo, el último rey de Macedonia (cf. Livio, 45, 8, 6); la historia proviene probablemente de la *praetexta* de Pacuvio (220-130 a.C.) *Paulus* que estaba basada en esta victoria de L. Emilio sobre Perseo (cf. L. Alfonsi, «Un frammento di Pacuvio?», *Dioniso*, 13 (1950), 48-51).

[24] Boecio cita libremente unos versos de la *Ilíada* (24, 527-528) en los que Aquiles consuela a Príamo por la muerte de Héctor. La inexactitud de la cita es explicable dado que Boecio la escribe de memoria, sin tener a la vista el texto escrito. Este verso fue citado por muchos filósofos a partir de Platón (*República*, 379 D), especialmente en la literatura de la consolación y en autores neoplatónicos como Proclo y Ammonio a los que Boecio conocía bien. P. Courcelle, (*La consolation*, 145, n. 6 y 281) supone que se trata de una referencia a la educación platónica del joven Boecio.

14 ¿Qué decir si de la parte de los bienes has recibido hasta ahora con demasiada abundancia?, ¿qué si no me he separado completamente de ti?, ¿qué si precisamente mi misma versatilidad es para ti una justa razón de esperar un futuro mejor?[25] Por lo tanto no desesperes y, puesto que vives en un reino que es común para todos, no pretendas vivir bajo tus propias leyes[26].

II[27] Si cuantas arenas el ponto levanta
cuando lo agitan los vientos enfurecidos
o cuantos astros brillan en el cielo
engendrados por las noches estrelladas,
fueran las riquezas que sin retirar la mano[28]
la Abundancia[29] vierte de su cuerno colmado,

[25] Probablemente la frase *sperandi meliora* tenga relación con el contexto religioso o místico de ritos mistéricos como los de Eleusis. Cf. Cicerón, *Leyes*, 2, 36; Apuleyo, *Metamorfosis*, 6, 3, 2 y R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich, 1962, 31 ss.

[26] Cf. I m. 4, 16. La idea aparece ya en Platón, *Critón*, 50 B.

[27] Unida a la última pregunta de la Fortuna y en relación genérica con II 2, 8, es descrito en general el comportamiento de los hombres con respecto a los bienes de la Fortuna. L. Bieler (en el aparato crítico de su edición) supone que también este poema pertenece al discurso de la Fortuna. La Filosofía mostrará a continuación que esos bienes no constituyen la verdadera riqueza. El poema está escrito en asclepiadeos y ferecracios. Sobre la relación entre el metro y el contenido, cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 52 y Schwartz, *Untersuchungen, op. cit.*, 30 ss.

[28] Cf. II 2, 5.

[29] *Copia*, la Abundancia, era una divinidad alegórica romana, identificada algunas veces con Ceres y representada bajo la figura de una mujer que vierte de su cuerno (*cornucopia*) flores, frutos y monedas. Aquí aparece asociada a la Fortuna que también es representada en ocasiones con un cuerno pleno de regalos como, por ejemplo, en las pinturas de la casa de Verecundus en Pompeya. Cf. Horacio, *Carmen secular*, 59 ss; *Epístolas*, 1, 12, 29; Ovidio, *Metamorfosis*, 9, 88.

el género humano no cesaría por ello
de llorar lamentables desventuras.
Aunque un dios realizase benévolo sus súplicas
prodigando oro en cantidad
y colmase con espléndidos honores su avidez,
nada les parece lo que han conseguido,
pero la salvaje codicia, devorando cuanto obtiene,
abre sus fauces en demanda de otras cosas.
¿Qué frenos podrían contener en firmes límites[30]
la pasión ya desbocada
cuando la abundancia de presentes
enardece aún más la pasión de poseer?
Nunca es rico quien, temblando y gimiendo,
se cree en la pobreza".

1 *3*[31] Si en su defensa la Fortuna hablara contigo en estos términos, ciertamente no tendrías nada que responderle; no obstante, si existe algo que defienda y justifique tus quejas, debes exponerlo; te daré la oportunidad de hablar».

2 Entonces yo le dije: «Estas palabras son en verdad brillantes e, impregnadas con la dulce miel de la Retórica y de la Música[32], resultan placenteras mientras se escuchan; pero para las personas que sufren es más profundo el sentimiento de sus desgracias y por ello, cuando éstas dejan de sonar en sus oídos, se agrava el pesar que llevan dentro».

[30] Este será el atributo del poder de Dios en I m. 5, 25.

[31] Tras una breve conversación Boecio reconoce la *rhetoricae suadela dulcedinis* recomendada por la Filosofía, aunque admite que sus palabras todavía no lo han consolado. La Filosofía cree que ya ha llegado el momento para los remedios más fuertes y le recuerda las etapas principales de su carrera política, cuyo punto culminante fue el doble consulado de sus hijos. Si se pondera su felicidad y desgracia, él sigue siendo feliz, a pesar de que no se puede esperar que la duración de la felicidad sea eterna.

[32] Cf. II 1, 8.

3 «Así es», replicó ella. «Efectivamente estas pala-
bras no constituyen aún el remedio para tu enfermedad,
pero son una especie de calmantes para tu dolor aún
4 rebelde a la curación; cuando sea oportuno te suminis-
traré medicamentos que penetren profundamente en ti.
Sin embargo no pretendas considerarte un desgra-
ciado. ¿Has olvidado acaso la cantidad y la medida de
5 lo que constituía tu felicidad? Paso por alto el hecho de
que a la muerte de tu padre[33] fueras recogido por hom-
bres de elevadísimo rango[34] y que, elegido para entrar
en las familias más influyentes del Estado, comenzaste
a ganar su estima —que es la forma más preciada de
6 todas las relaciones— antes de ser su aliado. ¿Quién no
te celebró como el más feliz de los hombres por el gran
prestigio de tu suegro, la respetabilidad de tu esposa y,
también, la suerte de una descendencia masculina?[35]
7 Dejo de lado —de hecho, prefiero no hablar de
cuestiones públicas— el privilegio de haber obtenido
en tu juventud cargos negados a personas de más
edad[36]; me es grato rememorar el excepcional apogeo
8 de tu felicidad. Si el disfrute de bienes mortales tiene
algún peso en la definición de la felicidad, el cúmulo
de las desgracias que te abruman, por duras que sean,

[33] El padre de Boecio, Flavio Narsete, murió hacia al año 490 y desde ese momento fueron Símaco y su familia los que se ocuparon de él y de su formación. Cf. intr. 6.

[34] Se trata de Símaco y de su familia pues no es posible imaginar a qué otros personajes puede referirse Boecio.

[35] Boecio se casó con Rusticiana, hija de Símaco, y tuvo dos hijos varones, Boecio y Símaco. La mención de la esposa y los hijos es un tópico de la literatura consolatoria. Cf. Propercio, 4, 11; Séneca, *Diálogos*, 12, 18, 3 y 12, 16, 6 e intr. 46.

[36] Boecio, que nació hacia el año 480, fue cónsul el 510, cuando contaba poco más de treinta años. Se trata del antiguo tópico de que el mayor elogio de un joven radica en la posesión de atributos espirituales propios de un anciano. Cf. E. R. Curtius, *Literatura latina, op. cit.*, 149-153.

no podrá borrar el recuerdo de aquel feliz día en que
viste a tus dos hijos, nombrados cónsules el mismo
año, salir escoltados de tu casa en medio de la afluen-
cia de senadores y del exhuberante entusiasmo del pue-
blo[37]; el día en que, mientras ellos se sentaban en el
Senado sobre las sillas curules[38], tú, al hacer como ora-
dor el panegírico del rey, mereciste los elogios por tu
inteligencia y elocuencia[39]; o cuando en el circo, entre
ambos cónsules, colmaste con la generosidad propia de
una ocasión triunfal las expectativas de la muchedum-
9 bre que se agolpaba en torno a ti[40]. Engañaste, creo, a
la Fortuna mientras ella te acariciaba y, como a un
favorito, te rodeaba de atenciones. Conseguiste de ella
privilegios que jamás había otorgado a ningún particu-
10 lar. ¿Quieres, pues, hacer cuentas con la Fortuna? Ahora
por primera vez te ha tocado con una mirada envidiosa.
Si sopesaras la cantidad y la medida de alegrías y penas,
no podrías negar que hasta ahora has sido feliz.
11 Y si crees que no eres afortunado porque se desvane-
cieron aquellos acontecimientos que entonces parecían

[37] El nombramiento tuvo lugar el 522, un poco antes de que Boecio fuera nombrado *magister officiorum*. Era inusual que dos occidentales ocuparan al mismo tiempo el consulado; igualmente desde el año 395 no se había producido el hecho de que dos miembros de la misma familia ocuparan el consulado. Esto es un claro signo de que Boecio contaba con amistades entre los altos cargos de Constantinopla, lugar en el que se tomaban las decisiones decisivas sobre el consulado. Cf. intr. 7.

[38] Las sillas curules eran los asientos oficiales de los cónsules y atributo de su poder.

[39] Boecio pudo haber hecho un panegírico de Teodorico a propósito de una visita ceremonial en el 500, o del emperador Justino, que reinó en Constantinopla desde el 519. La frase del texto es ambigua, pues no aclara ni la cantidad ni la cualidad del dicho panegírico.

[40] Como en Constantinopla, el circo era en Roma el lugar donde se celebraban los juegos y la presencia obligada en él de los cónsules y su familia creaba una gran expectación por la magnificencia de los espectáculos que debían asumir los nuevos cargos públicos.

felices, no tienes motivo para considerarte desgraciado,
pues lo que ahora crees que son penas también están
12 destinadas a desaparecer. ¿O tal vez es ésta la primera
vez que, de improviso y como un extranjero, entras en
la escena de la vida? ¿Piensas que existe alguna cons-
tancia en los asuntos humanos cuando a menudo una
13 hora escasa basta para destruir al mismo hombre? De
hecho, si en alguna ocasión y de manera excepcional
se produce la estabilidad de una situación fortuita, con
todo, el último día de vida es como una especie de
muerte para la Fortuna que ha permanecido tan estable.
14 ¿Crees acaso que hay alguna diferencia si eres tú quien
la abandonas al morir o si es ella quien te abandona
huyendo de ti?»[41].

III[42] Cuando en el cielo Febo[43] con su rosada cuadriga
comienza a difundir su luz,
eclipsado por sus rayos ardientes
palidece el blanco rostro de las estrellas[44].
Cuando el bosque al tibio soplo del Céfiro
se colorea de primaverales rosas,
si violentamente sopla el Austro portador de nubes,

[41] En la literatura filosófica popular son frecuentes los contrastes entre palabras idénticas o parecidas para subrayar valores antitéticos. Cf. los ejemplos recogidos en R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, Munich, 1958, 88 ss.

[42] La Fortuna humana cambia como cambia en la naturaleza el día y la noche, la primavera y el otoño, la tempestad y la calma y por ello el mundo no puede mantener formas inmutables. De ahí que no se le pueda hacer ningún reproche a la Fortuna. Así responde el poema a la pregunta planteada en II 3, 12 sobre si existe alguna constancia en las cosas humanas. Se trata de dísticos compuestos de endecasílabos sáficos y gliconios (cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.*, 240 ss.).

[43] Cf. I m. 3, 9.

[44] Sobre la descripción del amanecer en la literatura latina, cf. H. Bardon, «L'aurore et le crépuscule», *Revue d'Etudes Latines*, 24 (1946), 82 ss.

de la belleza sólo quedan las espinas[45].
A menudo el mar resplandece claro y sereno,
con sus olas inmóviles,
a menudo el Aquilón[46] desencadena sus furiosas tem-[pestades
que agitan la superficie del mar.
Si la belleza en el mundo dura tan poco,
si adopta tan grandes cambios,
¡confía en la efímera fortuna de los hombres,
confía en las riquezas fugaces![47]
Una ley eterna[48] y constante establece
que ningún ser creado sea constante»[49].

1 *4*[50] Entonces yo respondí: «Lo que dices es verdad,
alma madre de todas las virtudes, y no puedo negar la
2 extrema rapidez de mi prosperidad[51]. Pero esto es pre-
cisamente lo que más me atormenta cuando hago
memoria; porque en todo revés de la Fortuna no hay
peor clase de desgracia que el haber sido feliz»[52].

[45] Cf. I m. 5, 10 ss. y I m. 2, 18, sobre los cambios aquí mencionados.

[46] El Aquilón es el viento de tramontana, ya citado antes bajo la denominación griega de Bóreas; cf. I m. 6, 9 ss.

[47] Ironía que se corresponde con el tono de la prosa anterior, aunque en opinión de H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 54 ss., no es propia del estilo claro y directo de Boecio.

[48] Cf. IV 4, 28 y I m. 5, 23.

[49] Las palabras de la Fortuna, acentuadas por el juego etimológico entre *constat* y *constet*, tiene su fundamento ontológico en la mutabilidad de todo lo creado. Cf. Platón, *República*, 546 A y I m. 1, 22.

[50] Aunque Boecio no está en la cumbre de su felicidad, aun así no puede considerarse desdichado. El destino de muchos hombres muestra que no disfrutaron de una felicidad plena porque ésta no se puede alcanzar mediante los bienes terrenales. La verdadera felicidad está en la disposición interior del hombre. Cf. Schwarz, *Untersuchungen, op. cit.*, 34.

[51] Cf. II, 3, 5 ss.

[52] La antítesis a la que hace referencia Boecio entre la felicidad y el dolor, psicológicamente bastante exacta, gozó de gran popularidad

3 «Pero tú», me dijo, «no tienes razón al acusar a los
hechos de sufrir el castigo por una falsa opinión[53]. Si te
turba esta vacía expresión de felicidad ligada al azar,
puedes examinar conmigo la abundancia y calidad de
4 los bienes que disfrutas. Por tanto, si gracias a la
influencia divina se te conserva hasta ahora intacto y
respetado aquello que poseías de más preciado en todo
el recuento de tu fortuna, ¿podrás quejarte justamente
de infortunio cuando mantienes la posesión de los
mejores bienes?[54]
5 Todavía está vivo y goza de buena salud aquel que
es la gloria más preciada del género humano, tu suegro
Símaco, y —cosa que no dudarías en comprar incluso
al precio de tu propia vida—, este hombre que es todo
sabiduría y virtud, indiferente a sus desgracias[55], llora
6 por el injusto trato que recibes. Está viva tu esposa,
una mujer de caracter discreto, excepcional por su
pureza y recato, y, para resumir brevemente todas sus
cualidades, similar a su padre, está viva, repito, y con-
serva sólo para ti su vida, a pesar de que la detesta; y
sólo en este punto debo admitir que tu felicidad ha
disminuido, pues se consume en llanto y dolor por la
7 añoranza de ti[56]. ¿Qué diré de tus hijos de dignidad
consular, en los que, como sucede en jóvenes de su

en la Edad Media y fue la fuente directa de las palabras que Dante pone en labios de Francesca (*Inferno* V, 121-123: *Nessun maggior dolore / che ricordarsi del tempo felice / nella miseria* (cf. L. Alfonsi, *Dante e la Consolatio Philosophiae di Boezio*, Como, 1944, 47). La idea sin embargo pertenece al pensamiento clásico, Cf. IV 4, 5 y Plauto, *Rudens*, 1321.

[53] Cf. I 6, 21.

[54] Aquí se menciona ya la idea de que también la Fortuna ocupa un lugar preciso en la providencia divina.

[55] Ya durante la prisión de Boecio debió Símaco ser sospechoso de conspirar contra el régimen de Teodorico, pues poco después fue también procesado. Cf. intr. 13.

[56] El retrato que hace de su mujer, Rusticiana, en especial la insistencia sobre el concepto de *pudicitia*, se ajusta a los patrones

edad, ya brilla una naturaleza como la de su padre o la
8 de su abuelo? Así, puesto que el afán de conservar la
vida es la principal preocupación de los mortales, ¡qué
feliz serías si fueras capaz de reconocer tus bienes, tú,
que posees aún lo que para todos es sin duda más pre-
9 ciado que la vida! Seca de una vez tus lágrimas: la For-
tuna no se ha ensañado sobre todos vosotros uno a uno
ni es tan violenta la tormenta que cae sobre ti, pues tus
anclas permanecen tan firmemente clavadas que no
permitirán que te falte el consuelo del presente ni la
esperanza en el futuro».
10 «Y pido que sigan firmemente clavadas», dije yo,
«pues mientras ellos permanezcan a salvo, pase lo que
pase, me salvaré a nado. ¡Pero ya ves cuánto me ha
sido arrebatado de mi dignidad!».
11 «Hemos logrado algún progreso», replicó ella, «si
aún no estás dolido por la totalidad de tu suerte[57]. Pero
no puedo soportar tu caprichoso comportamiento cuan-
do tan desesperado y afligido te quejas de que falta
12 algo para tu dicha[58]. ¿Quién goza, en efecto, de una
felicidad tan absoluta que no pueda poner objeción
alguna a su propia situación? La condición de los bie-
nes humanos es precaria y nunca se realiza por com-
13 pleto o se mantiene para siempre. Éste disfruta de una
inmensa fortuna, pero se avergüenza por su humilde
origen; éste otro es conocido por la nobleza de su

---

tradicionales de la matrona romana; cf. P. Meinel, *Seneca über seine Verbannung*, Bonn, 1972, 331.

[57] Se trata del primer éxito logrado por el tratamiento de la Filosofía: al margen de que la felicidad y la desgracia son relativas, la propia desgracia de Boecio parece pequeña en comparación con lo que aún posee. El próximo consuelo que imparte la Filosofía es la antigua idea de que ningún hombre puede ser totalmente feliz. Cf. Homero, *Odisea*, 8, 167 ss; Eurípides, *Suplicantes*, 269 ss; Horacio, *Odas*, 2, 16, 27 ss; Séneca, *Diálogos*, 5, 6, 5.

[58] Los ejemplos siguientes, aunque pueden estar inspirados en la propia situación de Boecio, recuerdan a Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099 b.

nacimiento pero, limitado por las estrecheces del pa-
14 trimonio, preferiría ser un desconocido. Aquél disfruta
abundantemente de ambos privilegios, mas deplora su
vida célibe; aquél otro, feliz en su matrimonio pero pri-
vado de hijos, acumula riquezas para un heredero que
le es ajeno; hay quien tiene la alegría de la descenden-
cia pero se ve obligado a llorar tristemente la mala
15 conducta de un hijo o una hija. Así, pues, nadie se
pone fácilmente de acuerdo con su suerte; en todas las
situaciones hay aspectos deseables para quien los des-
conoce y que producen aversión a quien los conoce.
16 Ten en cuenta, además, que los más favorecidos por la
Fortuna son también los más exigentes y si no obtienen
cuanto desean, como no están en modo alguno
acostumbrados a la adversidad, quedan abatidos ante
las menores dificultades: ¡tan inconsistentes son las
causas que impiden a las personas más afortunadas dis-
17 frutar de la perfecta felicidad! ¿Puedes imaginar cuán-
tos se creerían en las puertas del cielo si les alcanzase
una mínima parte de los restos de tu Fortuna?[59] Este
mismo lugar al que tú llamas exilio es una patria para
18 quienes lo habitan. Tanto es verdad que nada constitu-
ye una desgracia si no se la considera como tal y, por
el contrario, es dichosa la suerte del que recibe todo
19 con sereno equilibrio. ¿Quién es tan feliz que no desee
cambiar su situación cuando se ha rendido al descon-
20 tento? ¡Cuánta amargura salpica la dulzura de la felici-
dad de los hombres![60] Incluso si el que disfruta esa
felicidad la encuentra agradable, no le podrá impedir

---

[59] De los anteriores ejemplos de desgracias sólo una parte es aplicable a Boecio. Por ello continúa la Filosofía con uno de los tópicos de la literatura de consolación: tu desgracia es pequeña en comparación con la de otros, cuyo origen remonta a Demócrito.

[60] P. Courcelle, *La consolation, op. cit.*, 107, 4, señala el paralelismo entre este pasaje y algunos de Agustín (*Confesiones*, 1, 14, 23; 4, 5, 10). La idea ya está en Lucrecio, 4, 1133.

21 que se marche cuando lo desee. Está muy claro, pues,
cuán inconstante es la dicha de las cosas humanas, ya
que ni dura eternamente junto a las personas fáciles de
satisfacer ni sacia por completo a las personas siempre
ansiosas.

22 ¿Por qué, pues, mortales, buscáis en el exterior la
felicidad que se encuentra en vuestro interior?[61] El
23 error y la ignorancia os confunden[62]. Te voy a mostrar
brevemente la clave de la suprema felicidad. ¿Existe
algún bien que te sea más preciado que tú mismo? Nin-
guno, me reponderás; por tanto, si llegas a ser dueño
de ti mismo, poseerás un bien que nunca estarás dis-
puesto a perder y que la Fortuna no podrá arrebatarte.
24 Y para que te convenzas de que la felicidad no puede
residir en bienes regidos por el azar, sigue este razona-
25 miento. Si la felicidad es el bien supremo de una natu-
raleza regida por la razón y el bien supremo es algo
que no puede sernos arrebatado en modo alguno por-
que lo que puede sernos arrebatado no puede ser supe-
rior, resulta evidente que la Fortuna, por su inestabili-
dad, no puede aspirar a la realización de la felicidad.
26 Además, aquel que se abandona a esta felicidad efíme-
ra, o sabe que es mutable o no lo sabe. Si no lo sabe,
¿qué condición puede ser considerada feliz si está mar-
cada por la ceguera de la ignorancia? Si lo sabe, es
inevitable que tema perder lo que sabe perfectamente
que está sujeto a ser perdido; por ello el temor incesan-
te no le permite ser feliz. ¿O piensas tal vez que no le

[61] Esta misma idea se encuentra en Aristóteles (*Protréptico, frag.* B 2 D y *Política*, 1325 b. En particular fueron los estoicos quienes más insistieron en la diferencia entre bienes internos y externos. Cf. Séneca, *Diálogos*, 1, 6, 5 y aquí mismo, I m. 2, 3; II 5, 14; IV 4, 28.

[62] También el concepto de *ánoia* («ignorancia») procede de Aristóteles (*Protréptico*, frg. C 43, 5 D) y es frecuentemente repetido por Boecio (cf. I 3, 8; I 5, 3; II 4, 26; II 5, 26; II 5, 30; III 2, 4, III 3, 1; III 9, 4).

27 da importancia al hecho de perder sus bienes? Muy
insignificante es entonces un bien cuya pérdida se
28 soporta con tanta calma. Y como sé bien que tú eres
una persona persuadida y convencida por numerosí-
simas pruebas de que las almas de los hombres de
ningún modo son mortales[63], y es evidente que la dicha
que ofrece la Fortuna termina con la muerte del cuer-
po, no es posible dudar de que si esta dicha es capaz de
aportar la felicidad, el fin que representa la muerte pre-
29 cipita a todo el género humano en la desgracia. Y si
sabemos además que muchos han buscado el goce de
la felicidad no sólo en la muerte sino incluso en el
dolor y el suplicio ¿cómo puede entonces hacerlos feli-
ces un presente afortunado cuando su conclusión no
los hace desgraciados?[64]

IV[65] Aquel que, prudente, desea
fundar un hogar duradero[66],
y con firmeza procura esquivar

[63] La idea se encuentra ya en los primeros escritos de Aristóteles (cf. *Protr. frag.* B 108 D), que a su vez repite a Anaxágoras. Aquí, cf. II 5, 25.

[64] No es posible ver aquí, como hicieron los lectores medievales, una alusión a los mártires cristianos; al contrario las actas de los mártires cristianos estuvieron influidas por el ideal de los filósofos que se mantuvieron fieles a sus creencias (cf. H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gotinga, 1936, 153 ss.). De hecho ya en I 3, 9 había mencionado Boecio el tormento de Zenón. Cf. Diógenes Laercio, 10, 129 (Epicuro).

[65] El poema presenta una clara continuidad de pensamiento con la prosa anterior: a los hombres se les debe mostrar el camino de la felicidad segura. Lo que allí era formulado teóricamente es mostrado ahora mediante la imagen, ya mencionada en otros poemas, de la tempestad. El elogio de la tranquilidad (v. 19) y de la serenidad (v. 21) representa la continuidad con la *tranquillitas* de II 1, 6. Aquí aparecen expresados pensamientos de origen epicúreo (cf. Séneca, *Diálogos*, 10, 19, 2). El metro está compuesto por dímetros yámbicos y ferecracios (Cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.*, 238-240).

[66] *Stabilis* (cf. I m. 1, 22). Insiste Boecio en uno de los conceptos capitales de la *Consolación*.

las ráfagas del ensordecedor Euro[67]
y alejarse de las amenazantes
olas del mar,
que evite las altas cimas de los montes
y las arenas movedizas[68];
aquéllas el Austro impetuoso
castiga con todas sus fuerzas,
éstas, deslizándose,
rehúsan soportar el peso que cae sobre ellas.
Huyendo la suerte peligrosa
de la belleza de un lugar,
recuerda siempre asentar
tu casa sobre una roca no muy elevada.
Aunque el viento brame con tormentas
agitando la superficie del mar,
tú, resguardado en el tranquilo refugio,
feliz al abrigo de tu indestructible defensa[69],
pasarás dulcemente tus días
mientras te ríes de la furia del cielo.

1 5[70] Pero puesto que el bálsamo de mis razonamientos ya actúa sobre ti, creo que es posible emplear remedios

[67] El Euro (siroco) es un viento cálido del Sudeste. Cf. I m. 3, 3 y IV m. 3, 3.

[68] La imagen es frecuente en los poetas (cf. Lucrecio, 2, 376; Virgilio, *Geórgicas*, 1, 114; Ovidio, *Metamorfosis*, 13, 901; Prudencio, *Peristephanon*, 11, 141). H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.* 56 ss., señala los paralelos de la idea de construir sobre arena en la literatura judeo-cristiana (Mateo, 7, 26, por ejemplo).

[69] La imagen remite al *arx Philosophiae* de I 3, 14. Cf. también I 5, 5.

[70] La Filosofía, recurriendo a remedios más fuertes, demuestra la falta de valor de los bienes terrenales. Mientras que antes mostró la inestabilidad de la Fortuna, trata ahora el poder en varias de sus manifestaciones externas: el dinero, las piedras preciosas, las bellezas de la naturaleza, los servicios: todo esto son ornamentos ajenos a la esencia del hombre que le arrebatan su verdadera dignidad y lo sitúan en un nivel inferior al de los animales. Cf. I. Schwarz, *Untersuchungen, op. cit.*, 36.

2 más enérgicos. ¡Vamos, pues! Si los dones de la Fortu-
na no fuesen caducos y pasajeros, ¿hay algo en ellos
que pueda alguna vez ser vuestro o que, examinado y
estudiado con atención, no pierda su valor?
3 ¿Son valiosas las riquezas[71] por ser vuestras o por
su propia naturaleza? ¿Qué tipo de riqueza es preferi-
4 ble? ¿El oro y un enorme montón de dinero? Pero el
oro brilla más cuando está en circulación que cuando
se atesora[72], al menos si es cierto que a los hombres
la avaricia hace odiosos y la generosidad famosos.
Además, si es verdad que no se puede poseer aquello
que pasa a otras manos, el dinero adquiere su valor
cuando deja de ser poseído al pasar a otros por un
5 acto de generosidad. Además, si todo el dinero del
mundo estuviera concentrado en manos de una sola
persona, todos los demás se verían privados de él. Es
cierto que la voz llega entera a muchos oídos al
mismo tiempo; vuestras riquezas sin embargo no
pueden pasar a manos de muchos sin dividirlas pri-
mero en pequeñas partes; y cuando se hace esto, ine-
vitablemente se empobrecen quienes han sido aban-
7 donados por ellas. ¡Son por tanto limitadas y misera-
bles estas riquezas que no puede poseerlas en su tota-
lidad más de una persona y que no se convierten en
propiedad de alguien sin el empobrecimiento de los
demás!

[71] Que las riquezas, el poder, la gloria o la fama carecen de valor constituye uno de los tópicos fundamentales de la literatura protréptica. Cf. III 2, 5 y III m. 11, 6 y los ejemplos recogidos por E. Norden, «In Varronis saturas Menippeas observationes selectae», *Fleckeisen-Jahrbücher Suppl.* 18 (1892), 338 ss. (recogido en *Kleine Schriften*, Berlín, 1966, 74 ss.).

[72] El oro y las riquezas alcanzan su verdadero valor cuando son usados rectamente. Se trata de una idea expresada frecuentemente. Cf. Jenofonte, *Económico*, 1, 14; Horacio, *Odas*, 2, 2, 1 ss; Nepote, *Ático*, 14, 3.

8 ¿Es quizas el fulgor de las piedras preciosas[73] lo
que atrae tu mirada? Pero si hay algo especial en su
brillo, es a la piedra, no a los hombres, a quien perte-
nece esa luz. Además, encuentro extremadamente
9 sorprendente que los hombres las admiren tanto. ¿Qué
objeto, privado de actividad y de unidad espiritual,
puede merecidamente parecer hermoso a una naturale-
10 za dotada de vida y razón?[74] Las piedras preciosas,
aunque por obra del creador o por su propia naturaleza
poseen alguna clase inferior de belleza, en modo algu-
no deben merecer vuestra admiración pues están situa-
das muy por debajo de vuestra perfeccción[75].

11 ¿Acaso te deleita la belleza de los campos? ¿Y por
qué no? Es, en efecto, una bella parte de una bellísima
12 obra. Así disfrutamos a veces al contemplar el mar en
calma, así admiramos el cielo, las estrellas, la luna y el
sol[76]: pero ¿acaso te pertenece alguna de estas cosas?
¿Te atreves a jactarte del esplendor de alguna de ellas?

---

[73] Símbolo de la riqueza como en II 5, 33; II m. 5, 29 ss; III m. 8, 4 y 11 y III m. 4, 2.

[74] Dos presupuestos subyacen en la concepción de la inmortalidad del alma: la existencia de un movimiento interior propio (cf. Platón, *Fedro*, 245 C) y la idea de que no está formada por partes sino que constituye una «unidad» (*compages*); cf. Cicerón, *Tusculanas*, 1, 71. D. S. Chamberlain, («Philosophy of Music in the *Consolation* of Boethius», *Speculum* 45 [1970], 91 ss.) ha señalado la relación entre *compages* y *motus* con la terminología musical de Boecio.

[75] Según Plotino, el mundo de los sentidos es bello por el resplandor de la luz divina sobre la materia. A la Fortuna le es negado por tanto toda belleza pues ella está *infra corpus* (cf. II 1, 4 y II 6, 6). En II 5, 20 se insiste en la idea de que el hombre, por voluntad divina, está por encima de todas las cosas de la tierra. El concepto está muy extendido en el pensamiento estoico, pero también se encuentra en Platón (*Fedón*, 80 A) y en los neoplatónicos.

[76] Sobre la belleza de la naturaleza, cf. II m. 4, 14. La idea de su contemplación como fuente de placer se encuentra en Cicerón y Séneca, pero Boecio le ha conferido un nuevo sentido al señalar que esta belleza no tiene relación alguna con los hombres sino que se presenta como una finalidad propia.

13 ¿Eres tú quizás el que se adorna con flores en primave-
ra o es tu fertilidad la que hace crecer los frutos en
verano? ¿Por qué te dejas cautivar por vanas alegrías?
14 ¿Por qué abrazas como tuyos bienes que te son ajenos?
La Fortuna nunca te dará lo que la naturaleza ha hecho
15 ajeno a ti. Es cierto que los frutos de la tierra están des-
tinados a servir de alimento a los seres vivos; pero si
quieres satisfacer tus necesidades —aquello que basta
a tu naturaleza— no existe razón para que aspires a la
16 saciedad de la Fortuna. De hecho, la naturaleza se con-
tenta con pocas y modestísimas cosas y si pretendes
sobrecargarla con bienes superfluos, aquello que aña-
das de más será desagradable o nocivo[77].

17 Seguramente piensas también que es hermoso des-
lumbrar por la variedad de vestidos. Pero si su aspecto
agrada a la vista, es la calidad del tejido o el talento del
que lo ha confeccionado lo que admiraré[78].

18 ¿O es quizás un largo séquito de sirvientes lo que te
hace feliz? Pero si éstos son de malas costumbres cons-
tituirán una pesada carga para la casa, extremadamente
peligrosa para el mismo dueño; si, por el contrario, son
honrados, ¿cómo la honestidad de otra persona podrá
ser contada entre tus posesiones?

19 Todos estos ejemplos muestran claramente que
nada de lo que cuentas entre tus propios bienes es real-
mente un bien tuyo. Si estas cosas no poseen en sí mis-
mas belleza alguna digna de ser deseada, ¿por qué has
de sufrir cuando las pierdes o has de alegrarte cuando
20 las posees? Y si ellas son bellas por su naturaleza, ¿qué
tiene esto que ver contigo? En realidad te habrían agra-

---

[77] La recomendación de *autárkeia* («autosuficiencia») pertenece a la tópica del protréptico y de la *consolatio* (cf. Cicerón, *República*, 1, 28; *Tusculanas*, 3, 56; Lucrecio, 5, 1118; Horacio, *Odas*, 3, 16, 42; Séneca, *Epístolas*, 17, 9; *Diálogos*, 9, 9). Cf. H.-Th. Johann, *Trauer und Trost*, Munich, 1968, § 235.

[78] Cf. Platón, *Fedón*, 64 D.

dado por sí mismas aunque no formaran parte de tus
21 posesiones. De hecho, no tienen valor porque hayan
entrado a formar parte de tus riquezas sino más bien
has querido añadirlas al número de tus riquezas porque
te parecían valiosas.

22 ¿Por qué, entonces, tan estrepitosamente tenéis ese
anhelo de Fortuna? Pretendéis, supongo, desterrar la
23 necesidad con la abundancia. Sin embargo, esto os
conduce al resultado contrario pues necesitáis numerosas ayudas para custodiar la compleja variedad de objetos preciosos y es verdad que cuanto más se posee, más se necesita; por el contrario, quienes miden su abundancia con arreglo a las necesidades de la naturaleza y no por los excesos de una ambición desmesurada necesitan lo mínimo.

24 ¿No tenéis verdaderamente ningún bien propio e
inherente a vuestra naturaleza para que necesitéis buscar vuestros bienes en objetos exteriores y ajenos a
25 vosotros? ¿Tanto ha cambiado el orden de las cosas
como para que un ser vivo, al que el don de la razón ha hecho divino[79], crea que no puede brillar salvo por la
26 posesión de objetos sin vida? Mientras los otros seres
vivientes se contentan con aquello que tienen, vosotros, que por vuestra actividad espiritual sois semejantes a Dios, tratáis de adornar con los objetos menos importantes vuestra excelsa naturaleza, que es superior, y no os dais cuenta de cuán gravemente ofendéis a
27 vuestro creador[80]. Él quiso que el género humano fuese
superior a todas las criaturas terrestres, vosotros rebajáis vuestra dignidad a un nivel inferior a lo más

[79] Ya en I 6, 15 fue definido el hombre como *rationale animal atque mortale*.

[80] Con la expresión *conditori uestro* Boecio se refiere al concepto platónico del «creador» del mundo (cf. I m. 5, 1), pronto identificado con la divinidad creadora de los cristianos ante la cual deben responder los hombres (cf. V 6, 48).

28 despreciable. Y si admitimos que el bien de alguien es
más valioso que quien lo posee, cuando consideráis que los objetos más insignificantes son vuestros bienes, vosotros mismos os situáis en vuestra propia esti-
29 mación por debajo de ellos. La verdad es que esto no
carece de un significado preciso pues, en efecto, la condición de la naturaleza humana es tal que se eleva por encima del resto de las cosas sólo cuando se conoce a sí misma, mientras que se rebaja a un rango inferior al de los animales una vez que deja de conocerse; mientras que es natural que los otros seres animados no tengan conocimiento de sí mismos, para los hombres esto deriva de su imperfección[81].

30 ¡Cuán profundo y vasto es vuestro error si pensáis
que podéis adornaros con la belleza de ornamentos aje-
31 nos! Antes bien, es imposible que esto suceda, pues si
algo destaca por los objetos que se le añaden, se alaba en realidad a esos objetos mientras lo que ellos cubren y disimulan permanece debajo en toda su fealdad.

32 Por mi parte, yo afirmo que no puede existir un
bien que dañe a quien lo posee[82]. ¿Acaso miento? En
33 absoluto, me respondes. Y sin embargo muy a menudo

[81] Este presupuesto fundamental de la existencia verdaderamente humana y, por tanto, filosófica, ya fue mencionado por Boecio en I 2, 6 y I 6, 15. Cf. también en la tradición peripatética, Cicerón, *Fines*, 5, 44; *Leyes*, 1, 58 y Plutarco, *Moralia*, 1118C. El hombre rompe el orden de la naturaleza y se sitúa por debajo de los animales cuando no se conoce a sí mismo, una falta (*uitium*) que sólo a él puede imputársele. Boecio avanza un paso más que Séneca, *Diálogos*, 7, 5, 1 ss.

[82] Lo que es verdaderamente bueno sólo produce bien (Platón, *Gorgias*, 460 B-C; *República*, 335 C). Por el contrario, la riqueza no confiere a su poseedor ningún valor sino que además puede perjudicarle. Esta idea, que ya aparece en el *Protréptico* de Aristóteles (frag. B 4 D), se encuentra frecuentemente en la filosofía popular. Boecio además introduce un segundo argumento contra el deseo de riquezas: éstas son buscadas por los peores (cf. Plutarco, *Moralia*, 5 D).

las riquezas se han revelado perjudiciales para sus
poseedores ya que los seres más despreciables, y por
esta razón los más ávidos de lo ajeno, se consideran los
más dignos merecedores de poseer en exclusiva cuanto
34 oro y piedras preciosas existe en el mundo. Por tanto,
tú, que angustiado tiemblas ante una lanza o espada, si
hubieras emprendido la ruta de esta vida como un via-
jero sin equipaje, cantarías en presencia de un
35 salteador[83]. ¡Extraordinaria felicidad la de las riquezas
de este mundo que, una vez conseguida, te hace perder
el sosiego!

V[84] Felices los hombres de la edad primitiva[85]
que, contentos con unos campos fieles

[83] Boecio imita aquí a Juvenal, *Sátiras*, 10, 20 ss., aunque la imagen es frecuente. Cf. Horacio, *Odas* 1, 22; Séneca, *Epístolas*, 43 ss.

[84] Idea capital de la prosa anterior es que el hombre debe contentarse con lo que le ofrece la naturaleza. No se trata de una exigencia teórica sino de una realidad de la historia humana, la *aurea aetas*, anterior a la posesión de las riquezas por los hombres y cuyas consecuencias fueron las guerras, el dolor y la muerte. La descripción de la edad de oro sigue fielmente los tópicos que aparecen en Virgilio, Horacio, Tibulo y Ovidio, por lo que no es admisible un influjo del concepto cristiano del paraíso terrenal. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 59 ss; B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967, *passim* y H. Hommel, «Das hellenische Ideal vom einfachen Leben», *Studium Generale* 11 (1958), 742-751. El poema está escrito en dímetros anapésticos catalécticos (paremíacos) como III m. 5. Cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.* 239.

[85] Todos los pueblos que tienen una historia, tienen también un paraíso, un estado de inocencia, una «edad de oro». Para ello es indiferente que el hombre se aflija por un estado perdido y se imagine su existencia ideal desde el principio de los tiempos o que la piense realizada al final de los tiempos como consumación de la historia; con frecuencia ambas concepciones se enlazan entre sí y se puede pensar que las esperanzas del futuro reciben mayor solidez si pueden considerarse como deseo del retorno de algo realizado y perdido. Con el tiempo, la concepción antigua de la edad primitiva fue cediendo ante la concepción cristiana que adoptó el mito judío del paraíso y, a través de ideales escatológicos, lo amplió claramente hacia la imagen del futuro. Era fácil suponer una fusión del paraíso prometido con la

y sin perderse en un lujo inútil,
acostumbraban romper sus prolongados ayunos
con bayas fáciles de encontrar[86].
No sabían mezclar los dones
de Baco con la límpida miel[87],
ni teñir los brillantes tejidos de los Seros[88]
con la púrpura tiria[89].
El césped facilitaba el sueño reparador,
los rápidos ríos el agua
y el alto pino la sombra.
Aún no surcaba el profundo océano,
ni, con mercancías en todas partes recogidas,
había visto, extranjero, nuevas costas[90].
Callaban aún las horribles trompetas de guerra[91]
y la sangre derramada por el odio implacable
no había teñido los horrorizados campos.

Edad de Oro de la antigüedad clásica y su reino de paz. Con la descripción virgiliana de los Campos Elisios, las *Metamorfosis* de Ovidio como base y pasajes del *De consolatione* de Boecio se transmitió al mundo cristiano de la Edad Media la antigua imagen del *locus amoenus* y del tiempo primitivo. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 59 ss. y E. R. Curtius, *Literatura Europea, op. cit.*, 280-286.

[86] Las bayas, de las que la naturaleza era pródiga, constituían el alimento característico de los primeros tiempos (cf. Hesíodo, *Trabajos*, 232 ss. y I m. 6, 6).

[87] Boecio se refiere al *mulsum*, un vino frío mezclado con miel que acostumbraba a servirse con los aperitivos y era considerado un refinamiento.

[88] En el texto *Serum*, de *Seres*, China. En la geografía antigua, bastante confusa en lo concerniente a extremo Oriente, los Seros habitaban una región difícil de definir de Asia Oriental, vagamente identificable con China, donde se producía la seda.

[89] En Tiro, Fenicia, se producía una substancia colorante que los antiguos extraían del *murex*, molusco que abundaba en sus costas y con ella elaboraban la costosa púrpura.

[90] La ausencia de navegación es un tópico de la edad de oro. Cf. Virgilio, *Eneida*, 4, 657; *Geórgicas*, 2, 458; Ovidio, *Metamorfosis*, 1, 44; Tibulo, 1, 3, 39.

[91] También Platón (*Política*, 271 E) expresa la idea de que en la edad de oro no existían las guerras.

¿Por qué pues el furor enemigo
quiso coger las armas por vez primera,
cuando ningún fruto se veía de la sangre derramada
sino sólo horribles heridas?
¡Ojalá nuestro tiempo presente volviese
a las costumbres de antaño![92]
Pero más devastadora que los fuegos del Etna[93]
abrasa la ardiente pasión de la codicia.
¡Ay! ¿Quién fue el primero
que sacó de la tierra esos valiosos peligros,
los tesoros del oro escondido
y las gemas que deseaban seguir ocultas?[94]

1 *6*[95] ¿Qué puedo decir ahora de los honores y del poder,
cosas que vosotros, ignorantes del verdadero honor y
poder, eleváis a las estrellas?[96] Si estas prerrogativas
llegan a caer en manos de individuos corruptos, ¿qué
Etna en erupción, qué diluvio podría provocar tan gran
2 destrucción? Ciertamente, como creo que recuerdas,

[92] Sobre el deseo del regreso a la edad de oro, presente en todos los poetas de la época de Augusto, cf. B. Gatz, *Weltalter, op. cit.*, 131 ss.

[93] Cf. I m. 4, 7. Aquí no se utiliza para describir los fuegos del volcán sino como comparación con la pasión destructora de la codicia. El deseo de riquezas fue el comienzo del fin de la edad de oro.

[94] Tópico del «descubridor» (*inuentor*). Cf. Tibulo, 1, 10, 1; Ovidio, *Metamorfosis*, 15, 104, frecuentemente unido a su imprecación, aunque no en este caso.

[95] Continúa la Filosofía con la crítica de los honores y el poder, que tampoco son «bienes propios» (*propria bona*), como prueba el que sean deseados fundamentalmente por hombres carentes de escrúpulos. Si se tratara realmente de bienes, los hombres se harían buenos, al contrario de lo que ocurre. Se trata de uno de los temas favoritos de la literatura de consolación y protréptica (cf. Aristóteles, *Protréptico*, frag. B 3-4 y 105 D; Cicerón, *Tusculanas*, 3, 3).

[96] Boecio utiliza aquí dos términos, *potentia* y *potestas* para diferenciar el poder externo, visible (*potentia*) del verdadero poder (*potestas*), que constituye una parte del *summum bonum*. Sin embargo, en otros pasajes no mantiene esta distinción.

vuestros antepasados pretendieron por la arrogancia de
los cónsules abolir el poder consular, que en su origen
había sido el fundamento de la libertad, y por esa
misma arrogancia, ellos antes habían hecho desapare-
3 cer del Estado el título de rey[97]. Por otra parte, si algu-
na vez se confían estas funciones a personas honestas,
lo cual es muy raro, ¿qué es lo que se estima en ellos
sino la honradez de los que las ejercen? Así ocurre que
no se honra a la virtud en razón del cargo, sino el cargo
en razón de la virtud de quien lo desempeña.
4 ¿En qué consiste, por otra parte, ese famoso poder,
para vosotros tan codiciado[98] y maravilloso? ¿No sois
capaces de ver, pobres mortales, quiénes sois y a quié-
nes creéis mandar? Si vieras ahora entre los ratones a
uno cualquiera de ellos reivindicar para sí el poder y la
5 autoridad sobre el resto, ¡cuánto te reirías! Pues si exa-
minas el cuerpo humano, ¿podrías encontrar algo más
frágil que el hombre[99], al que a menudo mata la picadu-
ra de un pequeño insecto o algún gusano que penetró
6 en su organismo? ¿Cómo puede alguien ejercer autori-
dad alguna sobre otra cosa que no sea su cuerpo y

[97] En Roma el consulado, instituido tras el derrocamiento de la monarquía (509 a.C), se convirtió en símbolo de las instituciones republicanas. Ocasionalmente, entre el V y el IV a.C., los cónsules fueron sustituidos por tribunos militares, pero el motivo no estaría tanto en la «arrogancia» (*superbia*) de los cónsules, como señala Boecio, cuanto en el conflicto entre patricios y plebeyos por la exigencia de estos últimos de acceder también al consulado, acceso que consiguieron el 455 a.C. (*lex Canuleia*). Sustituido el consulado por el tribunado militar, el 367 a.C. volvió a ser restaurado, manteniéndose ya, aunque con cambios en sus funciones, hasta la época de Boecio. Puede tratarse también de una referencia a la creación de los tribunos de la plebe como contrapoder al consular.

[98] *Expetibilis* «deseable, codiciado» es la traducción del término estoico *hairetós*, «aquello a lo que debe aspirar el sabio» y que sólo se consigue con la *eudaimonía* (cf. su definición en Séneca, *Epístolas*, 117, 5). El estilo sigue el de la diatriba (cf. III 3, 1 y II 1, 9).

[99] La fragilidad del cuerpo humano es un argumento típico de las *consolationes*. Cf. Séneca, *Diálogos*, 6, 11.

sobre algo que es inferior al cuerpo como es su fortu-
7 na? ¿Crees acaso que puedes imponer algo a un espíri-
tu libre?[100] ¿Crees que puedes perturbar la tranquilidad
natural de una mente sólidamente basada en su dimen-
8 sión racional? Un tirano pensó que podía obligar con la
tortura a un hombre libre a denunciar a los cómplices
de una conjura urdida contra él: el acusado se cortó la
lengua con los dientes y después la escupió a la cara
del tirano enfurecido[101]; así la tortura, que el tirano
creía poder utilizar como instrumento de crueldad, la
convirtió aquel hombre sabio en instrumento de virtud.

9 ¿Qué podéis hacer contra alguien que otros no pue-
10 dan también cometer contra vosotros? Se cuenta de
Busiris que, teniendo él la costumbre de asesinar a sus
huéspedes, fue matado por Hércules, su huésped[102].
11 Régulo había encadenado a un gran número de prisio-
neros de guerra cartagineses, pero muy pronto fue él
mismo quien tendió sus manos a las cadenas de los
12 vencedores[103]. ¿Puedes, pues, considerar sólido el po-

[100] Según los estoicos, sólo el sabio es auténticamente libre. A la demostración de la libertad del espíritu dedica Boecio el libro quinto. La división *corpus, infra corpus, animus* es de Aristóteles pero no contradice el orden mantenido por los neoplatónicos.

[101] Esta historia es asociada frecuentemente con Zenón de Elea y el tirano Nearcos (cf. I 3, 9) pero puede referirse también al filósofo Anaxarcos, que para los romanos representaba un ejemplo de indiferencia al tormento, y al tirano Nicocreón (cf. Cicerón, *Tusculanas*, 2, 52; *Naturaleza de los dioses*, 3, 82). La historia es contada también por Valerio Máximo, 3, 3, 4 y Diógenes Laercio, 9, 59. Sobre la figura del tirano en la *Consolación*, cf. P. Courcelle, *La Consolation*, *op. cit.*, 347-353.

[102] Busiris era un rey egipcio que sacrificaba a los dioses los extranjeros que llegaban a su corte. Hércules se dejó hacer prisionero y conducir al altar del sacrificio, pero rompió las ataduras y mató a los sacerdotes y al rey. La historia la cuenta Heródoto, 2, 45, 1. Cf. Séneca, *Hércules loco*, 483 ss.

[103] Marco Atilio Régulo, cónsul el 265 y el 256 a.C., dirigió una expedición romana a África durante la primera guerra púnica. Capturado por los cartagineses, fue enviado a Roma para pedir la paz en

der de un hombre que no es capaz de impedir que otro
haga con él lo que él mismo puede hacer a los demás?

13 Además, si estos cargos y poderes comportaran
algún bien intrínseco y propio, jamás serían ejercidos
por malvados; de hecho, las cosas opuestas no suelen
asociarse y la naturaleza rechaza la unión de los con-
14 trarios[104]. Así, como es indudable que muchas veces los
individuos corruptos son los que gozan de los cargos,
es también evidente que éstos no son intrínsecamente
un bien, pues consienten en asociarse con los más per-
15 versos. La misma consideración puede hacerse, y con
mayor razón, a propósito de todos los dones de la Fortuna, que recaen con mayor abundancia en los peores
canallas.

16 A este respecto creo que se debe tener en cuenta lo
siguiente: no se duda de que alguien es valiente si se ve
que ha dado pruebas de su valor; también es evidente
17 que un hombre es veloz si lo ha demostrado. De mane-
ra análoga, conocer la música es lo que hace a los
músicos, la medicina a los médicos y la retórica a los
rétores; la naturaleza de cada cosa produce, pues, lo
que le es propio, no se mezcla con los efectos de cosas
contrarias y rechaza espontáneamente aquello que le es
18 opuesto. Ahora bien, las riquezas no pueden apaciguar
una avaricia insaciable ni el poder podrá hacer dueño
de sí a quien está dominado por pasiones perniciosas

unas condiciones inaceptables para éstos, tras jurar que regresaría a Cartago si las negociaciones fracasaban. En Roma, Régulo aconsejó continuar la guerra y tras volver a Cartago, murió a causa de las torturas que le infligieron los cartagineses. Su muerte, *exemplum uirtutis*, lo convirtió en un héroe nacional. Cf. Horacio, *Odas*, 3, 5; Cicerón, *Deberes*, 3, 99; Aulo Gelio, 7, 6, 4; Agustín, *Ciudad de Dios*, 3, 18. Aquí sin embargo aparece como ejemplo de que el poder puede volverse contra uno mismo por los cambios de la Fortuna.

[104] Aquí está presente la idea platónica (cf. *República*, 436 B) de que cosas idénticas no pueden servir al mismo tiempo para acciones contrapuestas. Sobre la relación entre el Bien y los malos, cf. Séneca, *Epístolas*, 87, 12 y *Diálogos*, 1, 5, 2.

que lo retienen sometido a indestructibles cadenas; los cargos honoríficos conferidos a hombres corruptos no sólo no los convierten en honestos sino que es su deshonestidad la que los traiciona y pone en evidencia.
19 ¿Por qué sucede esto? Porque a vosotros os gusta llamar a las cosas, a pesar de lo que ellas son, por nombres falsos, nombres que son fácilmente desmentidos por la realidad de las mismas cosas; y así ni esas riquezas, ni ese poder, ni esas dignidades pueden legítima-
20 mente recibir tales denominaciones. En definitiva, podemos sacar la misma conclusión sobre todo lo que afecta a la Fortuna: no hay en ella nada apetecible, nada que posea un valor intrínseco, como prueba que ni se asocia siempre a las personas honradas ni hace honrados a aquellos con los que se asocia.

VI[105] Sabemos qué grandes ruinas causó,
incendiada la ciudad y asesinados los senadores[106],
aquel salvaje que, tras matar a su hermano[107]
se manchó con la sangre derramada de su madre
y recorriendo con su mirada el helado cadáver,
no vertió una lágrima, sino que
pudo erigirse en juez de su belleza muerta[108].

[105] A través de la figura de Nerón (54-68), prototipo de los canallas que alcanzan el poder y abusan de él, Boecio ejemplifica las reflexiones generales de la prosa anterior. La relación con II 6, 20 es estrecha: los bienes externos, carentes de valor, no pueden hacer bueno al hombre perverso. La imagen de Nerón que Boecio presenta sigue por completo la tradición literaria (cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 64 y III m. 4 y III 5, 10). El metro es endecasílabo sáfico.

[106] El incendio de Roma el año 64 fue atribuido a Nerón (cf. Suetonio, *Nerón*, 38; Tácito, *Anales*, 15, 38). Los senadores asesinados fueron Julio Montano, Ático Vestino, Rubelio Plauto y Cornelio Sila.

[107] Se refiere a Tiberio Claudio César, hijo adoptivo del emperador Claudio. El asesinato ocurrió el año 55 (cf. Tácito, *Anales*, 13, 15-17 y Suetonio, *Nerón*, 33, 1).

[108] El asesinato de Agripina, la madre de Nerón, por orden de su propio hijo, tuvo lugar el año 59 en Baiae al fallar la primera tentati-

Y sin embargo él tenía bajo su cetro a los pueblos
que, cuando oculta sus rayos bajo las olas, contempla
Febo, después de levantarse desde su alejado nacimiento,
y a los que oprimen las siete heladas estrellas de las Osas
y a los que el impetuoso Noto[109] con su árido calor
abrasa cuando queman las arenas ardientes.
¿Pudo acaso un poder tan grande[110]
cambiar la locura criminal de Nerón?
¡Desgraciado destino, cuando la espada
injusta se asocia al cruel veneno!».

1 7[111] Entonces yo le respondí: «Sabes bien que nunca me dominó la ambición por los bienes de este mundo; busqué sin embargo la ocasión de participar en las tareas del gobierno para que mi capacidad no se consumiera en silencio».

2 Y ella: «Sólo existe una cosa que pueda seducir a las inteligencias de naturaleza superior pero que aún no han llegado al máximo grado de perfección y es el deseo de gloria y la satisfacción obtenida por el reconocimiento a la excelencia de los servicios prestados al

va de hacerla perecer ahogada hundiendo el barco en el que viajaba. Suetonio (*Nerón*, 34 ss.) narra la anécdota de la actitud de Nerón ante el cadáver de su madre.

[109] El Siroco, al que Horacio denomina *pestilens Africus* (*Odas*, 3, 23, 5). En III m. 1, 7, Noto designa al viento invernal de las tormentas que sopla durante el otoño y el invierno.

[110] Pese a tan gran poder, no pudo esta *potestas* mejorar a Nerón y hacerlo bueno. Cf. II 6, 1.

[111] Puesto que la tierra es tan sólo un punto ínfimo del universo y la porción de ella habitada por el hombre es aún menor, los intentos por conseguir una fama terrenal carecen de sentido. La fama tras la muerte no es nada comparada con la eternidad del tiempo. El verdadero filósofo debe pues desprenderse de su condición terrenal y salir de esta cárcel para alcanzar el cielo y la eternidad.

3 Estado. Observa ahora cuán insustancial y privado de
sentido es este ideal[112].
Como sabes por las demostraciones de los estudio-
sos de las estrellas[113], la extensión del contorno entero
de la tierra comparada con la extensión del cielo se
reduce a un simple punto; en otras palabras, si se la
compara con la magnitud de la esfera celeste, puede
ser considerada como prácticamente carente de exten-
4 sión[114]. De esta zona tan minúscula del universo sólo
una cuarta parte aproximadamente está habitada por
seres vivientes conocidos por nosotros, como bien
5 sabes que demostró Tolomeo[115]. Si de este cuarto restas
mentalmente cuanto cubren los mares y lagos y la
inmensa superficie que ocupan los desiertos, apenas

[112] Frente a los bienes aparentes presentados en la prosa 6, la Filosofía admite que el deseo de fama y reconocimiento siempre representó un ideal para los espíritus más sobresalientes (*praestantes mentes*) pero no superiores. De hecho, la fama y el reconocimiento por los servicios prestados constituyeron una de las aspiraciones fundamentales de los antiguos, especialmente los romanos (cf. Cicerón, *Deberes*, 2, 31, Salustio, *Catilina*, 7, 3; Fr. Cumont, *After life in roman paganisme*, Nueva York, 1959, 113 ss. y 204 ss.). También autores cristianos como Agustín y Tertuliano admitieron este deseo de reconocimiento. La Filosofía acepta este punto de partida ideológico en que se encuentra Boecio e intenta refutarlo con sus palabras.

[113] La siguiente explicación sobre los límites de la fama se basa en fundamentos de tipo matemático y astronómico sobre la extensión de la tierra y el universo (cf. Cicerón, *República*, 1, 26). Aunque en tiempos de Boecio no existía una clara distinción entre la astronomía y la astrología, en el texto el término *astrologicis* tiene el significado de «astrónomos». Las palabras iniciales de la Filosofía son plenamente significativas pues los juveniles estudios astronómicos de Boecio ya habían sido mencionados (cf. I m. 2).

[114] Se ha supuesto que este argumento procede del protréptico de Aristóteles, aunque J. Gruber (*Kommentar, op. cit.*, 214) lo supone más bien derivado de la tradición aristotélica.

[115] Claudio Tolomeo, astrónomo, matemático y geógrafo griego (90-168). A él se debe la formulación definitiva del sistema geocéntrico llamado tolemaico. Las pruebas mencionadas estaban contenidas en la *Geografía* del autor griego, al cual había traducido Boecio. Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 121 e intr. 17.

queda para los hombres una estrechísima zona habita-
6 ble[116]. Vosotros, que estáis por tanto cercados y, por
decirlo así, encerrados en una fracción infinitesimal de
un punto, ¿pensáis extender vuestra reputación,
ampliar los límites de vuestra notoriedad? ¿Cuál podría
ser la grandeza y magnificencia de una gloria reducida
7 a tan estrechos y exiguos límites? Considera también
que este pequeño recinto habitado lo pueblan numero-
sas naciones, diferentes entre sí por su lengua, costum-
bres y modo de vida en general[117]; además, tanto por la
dificultad de los viajes como por la diversidad de las
lenguas y la escasez de los contactos comerciales
resulta imposible no sólo la fama de los individuos
8 sino incluso la de las ciudades. En fin, en tiempos de
Marco Tulio, como él mismo menciona en algún
lugar[118], la fama del estado romano aún no había
atravesado el Cáucaso[119] y Roma ya era entonces una
sólida potencia, temida incluso por los partos[120] y por

[116] El concepto procede de Aristóteles, reelaborado por Panecio. Cf. Cicerón, *Naturaleza de los dioses*, 1, 24; *Tusculanas*, 1, 68 ss.; Plinio, *Historia Natural*, 2, 174 y L. Alfonsi, *Studi boeziani, op. cit.* 217 ss.

[117] Cf. IV m. 4, 7. Aquí son introducidos tan sólo los hechos generales que más adelante son relacionados con la cuestión relativa a la extensión de la fama.

[118] El pasaje de Cicerón al que se refiere Boecio se encuentra en el *Somnium Scipionis* (*República*, 6, 22), sobre el que Macrobio escribió un comentario en el siglo V. Respecto a las referencias que hace Boecio de Cicerón, cf. L. Alfonsi, «Cicerone in Boezio», *Aevum* 19 (1945), 142-143.

[119] Cicerón y Boecio parecen haber empleado este nombre para referirse a diferentes montañas; Cicerón (*Tusculanas*, 5, 77) a propósito del Himalaya y Boecio para el actual Cáucaso entre el mar Negro y el mar Caspio. Por ello puede introducir a los partos, cuyo significado a finales de la República Boecio conocía bien.

[120] Los partos, contrapunto oriental del Imperio romano, habitaban al sudeste del mar Caspio, región que corresponde a parte de la antigua Persia y del actual Irán. Desde finales de la República y durante la primera parte del imperio representaron el principal pro-

9 otros pueblos de esa región. ¿Ves, pues, cuán estrecha,
cuán limitada es la gloria que os esforzáis en incremen-
tar y propagar? ¿Crees acaso que allí donde no ha
podido entrar la fama de Roma podrá extenderse la
10 gloria de un ciudadano romano? ¿Y qué decir del
hecho de que las costumbres e instituciones de estos
diversos pueblos varían entre sí hasta el punto de que
lo que a unos parece motivo de elogio, a otros parece
11 digno de castigo?[121] Por eso ocurre que si alguien
encuentra placer en la difusión de su fama, no tiene el
menor interés en extender su renombre entre un gran
12 número de pueblos. Así, cada hombre se contenta con
ver su gloria difundida entre los suyos y la ilustre
inmortalidad de su fama queda restringida a los límites
de una sola nación.

13 Además, ¡cuántos hombres famosísimos en su
tiempo han caído en el olvido por falta de quien escri-
biese sobre ellos![122] Aunque ¿para qué pueden servir
esos mismos escritos cuando también ellos desapare-
cen junto con sus autores en la lejana noche de los
14 tiempos? Sin embargo, vosotros creéis aseguraros la
inmortalidad cuando pensáis en la fama en el futuro.
15 Pero si la confrontas con la infinita extensión de la
eternidad[123], ¿qué razón tienes para alegrarte de la larga

blema para la expansión por Oriente y se enfrentaron con éxito en diversas ocasiones contra Roma.

[121] La fama de los hombres no está limitada tan sólo por el espacio sino también por las creencias de los diversos pueblos. Boecio sin embargo se limita a mencionar el hecho sin introducir los usuales ejemplos relativos a esta idea.

[122] La misma idea se encuentra en Cicerón, *República*, 6, 25, Horacio, *Odas*, 4, 9, 25 ss. y Macrobio, *Comentario al Somnium Scipionis*, 2, 10, 8. Cf. P. Courcelle, *La consolation*, *op. cit.*, 122 ss.

[123] La contraposición entre la limitación temporal de la vida humana frente a la eternidad del universo es un argumento frecuente en la literatura consolatoria y protréptica que se encuentra ya en Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 105 D y Séneca, *Diálogos*, 6, 21, 2)). Cf. H. Th. Johann, *Trauer und Trost*, *op. cit.*, § 243 ss.

16 vida de tu nombre? La duración de un solo instante,
comparada a diez mil años, expresa una proporción
muy reducida, es cierto, pero con todo, constituye una
pequeña fracción puesto que cada una de ellas es una
medida de tiempo determinada. Sin embargo, ni tan
siquiera es posible comparar ese mismo número de
años, o cualquiera de sus múltiplos, con una duración
17 infinita. De hecho, resulta posible establecer una com-
paracion entre dos objetos finitos pero nunca podrá
18 existir comparación entre lo infinito y lo finito. Suce-
de, pues, que aunque la duración de la fama sea larguí-
sima, si se la imagina en relación con la ilimitada eter-
nidad, no parece pequeña sino totalmente inexistente.

19 Sin embargo vosotros no sabéis actuar correcta-
mente sin el estímulo de la popularidad[124] y de las
vacías aprobaciones y, despreciando la superioridad de
la conciencia y de la virtud, buscáis vuestra recompen-
20 sa en los halagadores comentarios ajenos. Escucha
cuán ingeniosamente un hombre se burlaba de la
trivialidad de este tipo de presuntuosa arrogancia. Este
hombre, después de atacar e insultar a uno que se había
atribuido falsamente el título de filósofo, no por practi-
car la verdadera virtud sino por vanagloria, añadió que
reconocería si era un verdadero filósofo sólo si sopor-
taba con calma y paciencia las injurias que le dirigiera;
durante cierto tiempo éste dio muestra de paciencia, y
tras recibir los insultos, dijo en tono casi de triunfo:
"¿Te das cuenta de que soy un filósofo?", a lo que el
otro contestó muy sarcástico: "Me habría dado cuenta
si hubieses permanecido callado"[125].

[124] La popularidad o los términos con ella relacionada presentan siempre en la *Consolatio* un significado peyorativo. Cf. III 2, 9; III 4, 8; III 6, 3.

[125] El origen de esta historia es desconocido. Con todo, el silencio como rasgo del filósofo era un lugar común en la Antigüedad. Cf. Macrobio, *Saturnales*, 7, 1, 11; *Proverbios*, 11, 12 y K. Praechter, «Si tacuisses», *Hermes* 42 (1907), 159-160.

21 ¿Qué motivo hay, sin embargo, para que a hombres eminentes, que aspiran a la gloria a través de la virtud —pues de ellos precisamente hablo—, qué motivo existe, pregunto, para que les importe la fama después de que la muerte haya finalmente destruido sus cuer-
22 pos? Pues si la muerte representa para los hombres el fin absoluto —una idea que nuestras convicciones nos prohiben aceptar[126]—, la gloria es absolutamente inexistente pues la persona a la que se le atribuye ya no
23 vive. Si por el contrario el espíritu, plenamente consciente de sí mismo y liberado de su prisión terrena[127], gana libremente el cielo, ¿no despreciará toda preocupación terrenal, él, que gozando del cielo, prueba la gloria de verse libre de preocupaciones terrenas?

[126] Esta idea procede de Platón, *Fedón*, 70 A, quien presenta la alternativa en *Apología*, 40 C ss. Es una doctrina adoptada especialmente por los epicúreos (cf. Diógenes Laercio, 10, 65, Lucrecio, 3, 437 ss., 554 ss., 798 ss.), mientras que los estoicos no se pronunciaron al respecto. Por ello ambas escuelas son enfrentadas en I 3, 7.

[127] El concepto *bona conscientia* es epicúreo, aunque aparece también en la primera época de la filosofía estoica (cf. Séneca, *Epístolas*, 120, 18). En esta formulación, es una reminiscencia de Virgilio, *Eneida*, 1, 604, que aparece también en Ovidio, Apuleyo y Paulino de Nola. Por su parte, la concepción del cuerpo como prisión del alma (al que se refiere también en III m. 6, 5) remonta a Platón (*Fedón*, 62 B; *Cratilo*, 400 C; *Gorgias*, 493 A; *Fedro*, 250; cf. P. Courcelle, «Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison», *Rev. Etud. Lat.* 43 [1965], 406-443, y «Le corps-tombeau (Platon, Gorgias 493 a, Cratyle 400 c, Phèdre 250c)», *Rev. Etud. Anc.* 68 [1966], 101-122) y en la literatura protréptica se encuentra ya en Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 107 D). Boecio describe detalladamente la liberación del alma y su viaje hasta el cielo en IV m. 1.

[128] En relación con el texto anterior, Boecio repite la idea de la limitación geográfica de la fama. Siguen luego unas reflexiones generales sobre la muerte, que alcanza e iguala a poderosos y humildes. El final del poema retoma la idea de la limitación temporal de la fama de la prosa anterior. Se trata de dísticos formados por trímetros yámbicos y dímetros yámbico acatalécticos, un metro utilizado por Horacio en sus diez primeros epodos (cf. L. Pepe, *La metrica*, *op. cit.*, 237 ss.).

VII[128] Todo el que con determinación[129] busca sólo
la gloria y la considera el bien supremo,
debe observar la inmensidad de los espacios celestes
y la angosta dimensión de la Tierra:
incapaz de llenar un ámbito tan reducido
su nombre magnificado le avergonzará.
¿Por qué los hombres se esfuerzan, soberbios,
en sustraer en vano el cuello al yugo de la muerte?
Aunque la fama, vagando por pueblos lejanos,
se difunda por ahí y haga hablar de ella,
aunque una gran casa brille con espléndidos títulos[130],
la muerte desprecia las cimas de la gloria,
envuelve igualmente al humilde y al altivo,
e iguala los destinos insignificantes con los más glorio-
[sos[131].
¿Dónde están ahora los huesos del incorruptible Fabri-
cio?
¿Qué ha sido de Bruto o del inflexible Catón?[132]

[129] El texto dice *mente praecipiti* «con la mente volcada hacia tierra», que aparece en expresiones como *praeceps animus* (Livio, 26, 38, 3). El mismo concepto es expresado en II m. 2, 15 y IV 6, 45. La relación neoplatónica entre la materia y la tierra aparece también en I m. 2, 1 y II m. 10, 16.

[130] Las inscripciones en las imágenes de los antepasados que decoraban la entrada de las mansiones romanas.

[131] Cf. Horacio, *Odas*, 1, 4, 13 ss., como *locus classicus* de esta concepción (H. Scheible, *Die Gedichte*, *op. cit.*, 68 ss.).

[132] Boecio cita como ejemplo de que la muerte afecta a todos por igual a tres célebres republicanos, exponentes de la estricta moralidad de la antigua Roma (cf. Lucrecio, 3, 1024 ss.; Catulo, *Odas*, 1, 28, 1-20 y 4, 6, 14 ss.). Cayo Fabricio Luscino, cónsul el 278, estando al frente de las tropas romanas que combatían contra Pirro, entregó a este rey un médico traidor que le había propuesto envenenarlo (de ahí el adjetivo *fidelis*). La interrogación retórica sobre los «huesos de Fabricio» está probablemente relacionada con el hecho de que éste, en contra de las costumbres y leyes de su tiempo, fue sepultado dentro de las murallas de Roma. Por otra parte, es difícil asegurar a cuál de los dos Catones hace Boecio referencia. El epíteto *rigidus* («inflexible, severo») puede hacer pensar que se trata de Marco Porcio Catón el Censor (234-149 a.C), célebre por la austeridad de sus costumbres, su hostilidad hacia Cartago y la defensa

Sobrevive de ellos una vaga fama que señala
en unas pocas letras un nombre vacío.
Pero el hecho de conocer prestigiosos nombres,
¿nos permite acaso conocer a los desaparecidos?
Una vez muertos, yacéis totalmente ignorados
y ni la fama os libra del olvido.
Mas si pensáis prolongar la vida
con el brillo de un nombre mortal,
cuando el futuro os arrebate también ese nombre,
moriréis entonces por segunda vez[133].

1 8[134] Mas para que no creas que dirijo una guerra im-
placable contra la Fortuna[135], admito que hay ocasiones
en que no engaña a los hombres y los trata bien: ello
ocurre cuando descubre su rostro y declara
2 abiertamente su manera de ser. Quizás aún no com-
prendas lo que quiero decir; es algo sorprendente lo
que intento decirte y por eso me cuesta encontrar las

de las antiguas tradiciones romanas. Sin embargo ese mismo epíteto es aplicado por Séneca (*Diálogos*, 1, 3, 14) a Catón de Utica (95-56 a.C), bisnieto del anterior y hombre de principios inflexibles y de una absoluta integridad, a quien su devoción a la tradición romana y el deseo de emular a su antepasado llevó a apoyar al gobierno senatorial y a la causa republicana frente a J. César. Por su parte, M. Junio Bruto fue el asesino de César. Es posible que la mención de estos tres defensores del orden republicano sea una indicación de la tendencia política del propio Boecio (cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, *op. cit.*, 69.).

[133] Cf. *Apocalipsis*, 2, 11; 20, 6; 20, 14; 21, 8; Plutarco, *Moralia*, 942F y Séneca, *Diálogos*, 6, 1, 3.

[134] Como conclusión del libro segundo, la Filosofía presenta la paradógica conclusión de que la buena Fortuna es perjudicial para los hombres, mientras que la mala es beneficiosa pues sólo en la adversidad es posible reconocer los verdaderos valores y amigos.

[135] La Fortuna pertenece a la vida de los hombres: se puede uno apartar de ella pero no puede luchar contra ella. La expresión «no se puede luchar con los dioses» se convirtió en un proverbio en la Antigüedad (cf. Homero, *Ilíada*, 17, 98; Cicerón, *Tusculanas*, 3, 60) que los pitagóricos pusieron en relación con la regla «sigue a Dios», ya citada por Boecio (cf. I 4, 38 y P. Courcelle, *La Consolation*, *op. cit.*, 108, n. 5).

3 palabras para expresar mi pensamiento. El hecho es
que creo que la mala Fortuna es mejor para los hom-
bres que la buena, pues ésta, al mostrarse propicia,
siempre engaña con su falsa apariencia de felicidad;
aquella, presentándose inconstante a través de sus cam-
4 bios, es siempre sincera. La una engaña, la otra instru-
ye; bajo la apariencia de falsos bienes aquella encade-
na los espíritus de quienes la disfrutan, ésta los libera
al hacerles conocer[136] la fragilidad de la felicidad; pue-
des ver por tanto que la primera es caprichosa, variable
y siempre ignorante de sí misma, la otra es sobria[137],
controlada y prudente por su experiencia de la adversi-
5 dad. En resumen, la buena Fortuna atrae por sus encan-
tos a los hombres apartándolos del verdadero bien[138], la
mala Fortuna los arrastra con su arpón[139] devolvién-
6 dolos hacia los verdaderos valores. ¿Crees que tiene
poca importancia que esa severa, esa espantosa Fortu-
na, te haya revelado los sentimientos de los amigos que
te son fieles? Te ha permitido distinguir entre tus amis-
tades los rostros sinceros y los fingidos y al marcharse
7 se lleva a sus amigos y te deja a los tuyos. ¿A qué pre-
cio hubieras comprado ese conocimiento cuando no
habías sido tocado por la desventura y te creías
afortunado? Llora ahora si quieres las riquezas pérdi-
das: has encontrado la más preciada de todas las rique-
zas, tus amigos[140].

[136] El conocimiento hace a los hombres libres y conduce hasta Dios. Cf. I 2, 6 y I 7, 23.

[137] El concepto de sobriedad, recogido posteriormente por los padres de la Iglesia como *sobria uita*, pertenece a la tradición gnóstico-hermética (cf. E. Norden, *Agnostos Theos*, *op. cit.*, 199 y, en oposición a *animus ebrius*, III 2, 13).

[138] En el libro tercero demostrará la Fortuna que el *summum bonum* es Dios (III 10, 43). Sobre el concepto de «desvío» (*error*), cf. I m. 1, 21; I 1, 10; I m. 4, 18 y I 5, 3.

[139] El arpón o anzuelo (*uncus*) es uno de los atributos de la Necesidad en Horacio, *Odas*, 1, 35, 20, y de ahí pasó a la Fortuna.

[140] La amistad, a la que Boecio ya se ha referido en I m. 1, 21 y II

VIII[141] Si el mundo[142] con fiel estabilidad
alterna constante sus ciclos,
si elementos opuestos
respetan un pacto eterno,
si Febo[143] trae la rosada luz
en su carro de oro
para que Febe[144] gobierne las noches
que Hésperos ha guiado,

m. 8, 26 ss., es frecuentemente mencionada en la literatura antigua, donde pasó a la sentencia «el mayor de los bienes es un fiel amigo» (cf. Heródoto, 5, 24, 3; Jenofonte, *Anábasis*, 7, 7, 42; Salustio, *Yugurta*, 10, 4; Cicerón, *La amistad*, 6, 20) y constituye uno de los temas fundamentales de las consolaciones (cf. Ovidio, *Tristes*, 1, 9, 5 ss.). Fue también muy valorada por los epicúreos.

[141] Concluye el libro segundo con un himno al Amor, el cual pese a todas las variaciones presentes en el cosmos mantiene el orden en él. Si desapareciera, todos los elementos del universo entrarían en conflicto: por ello, los hombres se deben dejar guiar por el Amor, la fuerza que une y vincula el cosmos. El poema, escrito en gliconios (cf. I m. 6), está dividido en dos partes, cada una de las cuales comprende otras tres, y muestra una notable disposición estructural. En el conjunto de la *Consolatio* cumple una función semejante a la del poema I m. 5: el dominio de la Fortuna es abatido y el amor sitúa a Boecio de nuevo en su verdadera patria. Sobre el significado del poema cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 26 ss; C. J. de Vogel, «Amor quo caelum regitur», *Vivarium* 1 (1963), 2-34; E. Rapissarda, *La crisi spirituale, op. cit.*, 115 ss. y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 74-78.

[142] El universo descrito por Boecio corresponde a la ordenación del mundo que hicieron los estoicos: los elementos, cualidades y fuerzas contrapuestas son sometidos y equilibrados por una Ley eterna. La teoría, según de Vogel, *op. cit.*, remonta a Heráclito y Empédocles. El primero contrapuso la guerra y la armonía, a las que mantenía unidas el *Lógos*; el segundo introdujo los conceptos contrapuestos de *philía* (amor) y *neîkos* (enemistad). La equiparación que los estoicos, partiendo de Heráclito, realizaron entre el Logos y Zeus, la Previsión y el Fatum, adquirió connotaciones religiosas que conducen directamente a Filón. Por su parte, el equilibrio que la providencia establece entre los diversos elementos del mundo es también un tema estoico al que hace referencia Boecio en otros lugares de la *Consolación* (III m. 2, 1-5; IV m. 6, 4-5). Cf. M. Lapidge, «A Stoic metaphor in Late Latin poetry. The binding of the cosmos», *Latomus* 39 (1980), 817-837.

[143] La misma enumeración de las principales estrellas que en I m. 2, 8 ss y I m. 5, 1 ss.

[144] Otro nombre de la diosa lunar Ártemis. Como Febo, sólo es mencionada en los poemas (cf. IV m. 5, 25 y IV m. 6, 7).

para que el mar insaciable contenga
sus aguas en un límite fijo[145],
para que las tierras movedizas
no puedan extender sus propios confines,
a esta serie de fenómenos enlaza
quien rije tierras y mares
y manda en el cielo, el Amor[146].
Si él aflojara sus riendas,
cuantos ahora une un amor recíproco
al instante se harían la guerra,
y lucharían por destruir
el mecanismo que de común acuerdo
animan ahora con su elegante movimiento[147].
El amor también mantiene a los pueblos
unidos por un pacto sagrado;
él estrecha el sagrado matrimonio
con el vínculo de los castos amores,
es también él quien dicta sus leyes
a los fieles amigos.
¡Qué féliz sería el género humano
si vuestros corazones fueran gobernados
por el amor que gobierna el cielo!».[148]

[145] Cf. I m. 5, 25.

[146] Este antropomorfismo aparece ya en Empédocles y Platón lo recoge especialmente en el *Banquete* y en el *Timeo*. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 76, con referencias a los estoicos y antecedentes en los poetas cristianos como Prudencio, *Ham.* 236 ss. También otros poetas latinos habían tratado el tema del amor en el mismo sentido (cf. Lucano, *Farsalia*, 4, 191).

[147] El movimiento es uno de los rasgos principales de la inmortalidad. Cf. II 5, 9.

[148] L. Alfonsi, «L'umanesimo boeziano della *Consolatio*», *Sodalitas Erasmiana* 1, Nápoles, (1950), 180, 39, ha visto en la conclusión del poema reminiscencias de la terminología y la concepción cristiana. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 230, señala, sin embargo, pasajes clásicos en que son tratados estos mismos temas (Eurípides, *Fenicias*, 535, ss., Lucrecio, 1, 31 ss., Ovidio, *Fastos*, 4, 97 ss.) y que han podido servir al poeta de modelo. Por su parte, la expresión de deseo final del poema remite directamente al de I m. 5, 46 ss. En conjunto, los versos 22-27 proporcionan una síntesis del libro segundo.

Libro III[1]

1 *I*[2] Ella había ya terminado su canto pero yo seguía aún ávido de escucharla y mudo de admiración, con los
2 oídos todavía atentos a la dulzura de sus versos. Y así, tras unos instantes, exclamé: «¡Oh, supremo consuelo de los espíritus abatidos![3] ¡Tánto me has reconfortado con la fuerza de tus argumentos y la belleza de tu canto que desde ahora mismo no me siento incapaz de resis-

---

[1] El libro tercero es sin duda el más retórico de la *Consolación* y el que más interés ha suscitado. Como en el caso de los dos libros anteriores, se encuentra dividido en dos secciones, separadas por el poema III 9, probablemente la parte más conocida de toda la obra: la primera (1-9) continúa con la exposición de la dialéctica aristotélica de los dos primeros libros. La segunda, desde el metro 9, está más centrada en la epistemología platónica. Mientras que anteriormente ha mostrado Boecio que los bienes terrenales son incompletos pues a cada uno le falta algo, ahora es identificada la verdadera felicidad con Dios cuyos atributos y características son descritas, en especial el problema del Mal. Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 161 ss., J. Gruber, *Kommentar*, 231-233; S. Lerer, *Boethius and Dialogue, op. cit.*, 126 ss. y, sobre los problemas generales que plantea el libro III, K. Büchner, «Bemerkungen zum dritten Buch der *Consolatio Philosophiae* des Boethius», *Historisches Jahrbuch* 62/69 (1949), 31-42.

[2] Por la petición de Boecio de recibir un tratamiento más fuerte reconoce la Filosofía que el estado de su discípulo ha mejorado. Antes de mostrarle la verdadera Felicidad, debe insistir en la forma que presenta la falsa.

[3] Referencia al inicio de la *Consolatio*, pues el abatimiento (*languor*) es una de las características principales del *lethargicus*. Cf. IV 4, 42.

tir los golpes de la Fortuna! Por eso, aquellos remedios que encontrabas demasiado enérgicos no sólo no me dan miedo sino que te suplico ardientemente que me permitas escucharlos».

3 Ella me dijo entonces: «Me di cuenta de ello cuando, silencioso y atento, asías mis palabras; esperaba ese estado de ánimo, y, a decir verdad, yo misma lo he provocado. En realidad, las medicinas que te faltan por tomar, aunque al probarlas dejan la boca amarga, una
4 vez en el interior proporcionan dulzura. Pero como dices que estás deseoso de oirme, ¡con qué impaciencia arderías si supieras a dónde quiero llevarte!».

«¿A dónde?», pregunté.

5 «A la verdadera felicidad», respondió, «a la felicidad con la que tu espíritu también sueña pero que no puede contemplar tal como es porque su vista se detiene en las apariencias»[4].

6 Entonces yo le repliqué: «Habla, te lo suplico, y muéstrame sin dilación cuál es la verdadera felicidad».

7 «Lo haré gustosamente», contestó, «por amor a ti; pero antes intentaré esbozar y describir con palabras un tipo de felicidad que te es más conocido; así, cuando la hayas contemplado y vuelvas los ojos en dirección opuesta, podrás reconocer el ideal de la verdadera felicidad»[5].

---

[4] *Felicitas* es un término neutro que debe ser precisado: *uera, perfecta* (III 9, 26) es la verdadera felicidad, que se identifica con la *beatitudo*; *falsa* (II 1, 10), *caduca* (II 4, 26), *fragilis* (II 8, 4), *imperfecta* (III 10, 6), *mendax* (III 9, 1), *mutabilis* (II 4, 26), es la felicidad terrena y aparente (cf. I m. 1, 21). Para llegar a la primera es preciso revelar antes la esencia de la falsa felicidad. La referencia al sueño que impide la visión de la realidad procede de Platón (*República*, 533 B; *Menón*, 85 C; *Leyes*, 800 A, 969 B).

[5] *Beatitudo*, la verdadera felicidad. Dada la inexistencia en español de palabras que expresen la oposición que establece Boecio entre *felicitas* y *beatitudo*, preferimos traducir ambos términos por «felicidad».

I[6] Quien quiere sembrar un campo virgen,
primero libera de malezas la tierra,
corta con la hoz zarzas y helechos
para que Ceres venga cargada con la nueva cosecha.
El fruto de las abejas parece más dulce,
si antes han probado los labios un sabor amargo.
Los astros brillan más claros cuando el Noto[7]
cesa de enviar sus ruidosas lluvias.
Cuando Lucifer ha expulsado las tinieblas[8],
el hermoso día conduce sus rosáceos caballos.
También tú, que antes has mirado falsos bienes,
comienza a sustraer tu cuello a su yugo;
entonces los verdaderos valores penetrarán en tu espíritu»[9].

1 2[10] Luego, inmovilizó su mirada por un momento y como si se replegara en la profundidad de sus nobles

---

[6] Como en el pasaje anterior, Boecio presenta en este poema a la verdadera y a la falsa felicidad recurriendo a las acostumbradas imágenes de la vida campesina y la naturaleza. La recomendación final está relacionada con la descripción de I m. 2, 24 ss. y explica la continuación en el uso de los remedios para la curación. El metro está formado por trímetros dactílicos catalécticos *in syllabam* y monómetros trocaicos catalécticos (peón IV), una combinación muy poco usual que Mario Victorino (*Grammatici Latini*, VI 133, 9 ss., Keil) asocia con las canciones campesinas de Calabria. Cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.*, 236 ss.

[7] Cf. II m. 6, 12.

[8] Cf. I m. 5, 10-13. La expulsión de las tinieblas se relaciona con la simbología de la luz mencionada en I m. 2 y 3.

[9] Cf. el final de III m. 8. La relación con I m. 2, 25 y con el mito de la caverna de Platón es evidente. Cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 30 y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 79 ss.

[10] Comienza la descripción de la falsa Felicidad. Mientras que en el libro segundo se había presentado la prosopopeya de la Fortuna mediante la filosofía popular cínico-estoica, aquí, con una argumentación de tipo lógico, explica la Filosofía el axioma de que todos los hombres se esfuerzan por conseguir la Felicidad, entendida como el estado causado por la consecución de los diferentes bienes: poder, riqueza, fama. Sin embargo, bajo esa diversidad aparente, el alma aspira a un bien superior. Elementos de la filosofía protréptica son fácilmente reconocibles en los argumentos utilizados.

pensamientos, comenzó a hablar de esta manera:
2 «Todas las aspiraciones de los hombres, que se mani-
fiestan en el empeño de múltiples actividades, avanzan
por senderos diferentes, pero en cualquier caso se
esfuerzan por llegar a una única meta, la felicidad[11].
3 Este es el bien que, una vez poseído, nadie puede de-
sear otro mayor. Es en verdad el más importante de
todos los bienes y a todos los contiene en sí[12]; si faltara
alguno, no podría ser el bien supremo puesto que fuera
de él quedaría algo que se podría desear. Es por tanto
evidente que la felicidad consiste en un estado perfecto
que reúne en sí todos los bienes.
4 Es este estado, como ya he dicho, el que todos los
hombres se esfuerzan en obtener aun por caminos dife-
rentes; en efecto, existe en las mentes humanas un
deseo innato del verdadero bien, pero el error los
5 desvía hacia los falsos bienes[13]. Por eso algunos, que
creen que el sumo bien consiste en no carecer de
nada[14], se esfuerzan para tener abundancia de riquezas;
otros, por el contrario, estimando que el bien es aquello
que proporciona el mayor respeto, se afanan en ser
honrados por sus conciudadanos mediante el ejercicio
6 de cargos honoríficos. Los hay que están convencidos
de que el bien supremo reside en el poder absoluto;
éstos quieren ejercer el poder ellos mismos o procuran

[11] Cf. Platón, *Eutidemo*, 278 A; Aristóteles, *Protréptico*, frag. b 93-96 D; Cicerón, *Fines*, 5, 86; Séneca, *Epístolas*, 44, 7; Plutarco, *Moralia*, 5 C ss.; Agustín, *Vida feliz*, 2, 10 c. A este concepto vuelve a referirse Boecio en IV 2, 10 y IV 3, 3.

[12] La definición procede de Platón, *Filebo*, 60 B.

[13] Sobre la imagen de los diversos caminos que puede seguir el hombre, que aparece en diversos lugares de la *Consolación* (I m. 7, 23; III 10, 37, etc.), cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094 A. El «error» en el sentido etimológico de «desvío» (cf. I 3, 8; I m. 7, 23 y II 8, 5).

[14] Esta es la característica del *summum bonum* y de la *beatitudo* (cf. III 9, 4 ss.).

estar cerca de quienes lo tienen. En cuanto a los que
creen que la celebridad es lo mejor, se empeñan sin tre-
gua, con las artes de la guerra o con las de la paz, en
difundir la fama de su nombre.
7 La mayoría, sin embargo, mide el disfrute del bien
en términos de alegría y regocijo y creen que la felici-
dad suprema consiste en entregarse al placer. Hay tam-
8 bién quienes confunden entre sí fines y causas, como
los que desean las riquezas para conseguir el poder y
los placeres, o quienes aspiran al poder para conseguir
riquezas o extender su renombre.
9 Así pues, en torno a estas y otras motivaciones
semejantes gira la finalidad de los actos y deseos de los
hombres: un rango elevado y el apoyo popular, que
parecen propiciar cierta celebridad, o mujer e hijos, de
los que se esperan satisfacciones; en cuanto a los ami-
gos, los más fieles no se incluyen entre los bienes de la
fortuna sino en los de la virtud, mientras los otros se
buscan o por amor al poder o por el placer que procu-
10 ran[15]. Y con respecto a los bienes del cuerpo es obvio
que están relacionados con los que he mencionado
antes: una constitución fuerte y una gran estatura pare-
cen conferir prestancia, la belleza y la agilidad procu-
11 ran celebridad, y la salud, placer[16]. A través de todo
esto resulta evidente que sólo se desea la felicidad,
pues si uno busca algo por encima de cualquier otra
cosa es porque lo considera el bien supremo. Pero
hemos definido la felicidad como el bien supremo; por
lo tanto cada uno considera que la felicidad es el esta-
do que desea con preferencia a todos los demás.

[15] Sobre la amistad, cf. II 8, 6 y III 5, 13 ss.

[16] También mediante los bienes corporales (*corporis bona*) aspiran los hombres a conseguir los mismos bienes arriba mencionados: *ualentia* (sinónimo de *potentia*), *celebritas* y *uoluptas*. Cf. II 8, donde Boecio muestra que los *corporis bona* carecen de valor.

12 Tienes, pues, ante tus ojos una imagen aproximada
de la felicidad humana: riquezas, honores, poder, glo-
ria, placeres. Precisamente por tener en cuenta sólo
esto, Epicuro sostuvo de manera consecuente que el
bien supremo se identifica con el placer, ya que todo lo
demás parece concebido para procurar deleite al espí-
ritu[17].

13 Pero vuelvo a las aspiraciones de los hombres, cuyo
espíritu, aun con la memoria ofuscada[18], busca su pro-
pio bien y, sin embargo, a la manera de un borracho,
no sabe encontrar el camino por el que volver a casa[19].
14 ¿Dan realmente la impresión de equivocarse aquellos
que se esfuerzan por no carecer de nada? Sin embargo
no hay ninguna otra cosa que pueda completar la felici-
dad como la abundancia de todo tipo de bienes, una
abundancia que elimine la necesidad de lo ajeno y sea
15 autosuficiente. ¿Se equivocan acaso quienes piensan
que lo mejor es también lo más digno de respeto? En

[17] La moral propugnada por Epicuro tenía como fin alcanzar la felicidad del hombre mediante el uso equilibrado y razonado de los placeres. Esta búsqueda de la felicidad no debe confundirse con el hedonismo vulgar, porque tiene como componente esencial la «imperturbabilidad» *(ataráxia)* e implica una relativa austeridad. Boecio, que en el libro primero había expresado una cierta disconformidad con los seguidores del epicureísmo (cf. I 3, 7), presenta aquí una versión más ecuánime de la doctrina del filósofo griego, apartándose de la deformación polémica del epicureísmo común en la baja latinidad y en muchos escritores cristianos anteriores.

[18] La noción platónica de la *memoria* es un tema importante a lo largo de este libro tercero. La niebla que ofusca la memoria, imagen que ya apareció en I 6, 21 y I 1, 13, es el síntoma de los hombres que no conocen el verdadero bien porque no lo recuerdan.

[19] La imagen del borracho que no puede volver a su propia casa (aquí con el sentido de «patria»; cf. I 5, 3 y IV 1, 8) procede de Platón (*Fedón*, 79 C). Cf. I 3, 12 y II 8, 4. El viejo mito del olvido (cf. Hesíodo, *Teogonía*, 227) lo introduce Platón en la literatura filosófica (*República*, 621 a) y por influencia del gnosticismo desempeña un papel importante en el neoplatonismo. Cf. Macrobio, *Comentario al Somnium Scipionis*, I, 12, 8.

absoluto; de hecho, no puede carecer de valor ni ser
despreciable aquello que casi la totalidad de los morta-
16 les se esfuerza en obtener. ¿Y no hay que contar entre
los bienes al poder? ¿Qué ocurre entonces? ¿Debere-
mos considerar como un estado de debilidad y carente
17 de vigor aquello que resulta ser superior a todo? ¿Tal
vez no debamos hacer ningún caso a la celebridad?
Pero no se puede evitar que todo aquello que sobresale
de manera particular parezca también que es lo más
18 ilustre. ¿Qué importa decir que la felicidad no conoce
la angustia o la tristeza, que no está sujeta a dolores ni
vejaciones, pues incluso en las cosas insignificantes se
busca aquello cuya posesión y disfrute procura placer?
19 Pues bien, son precisamente estas cosas lo que los
hombres quieren obtener y es este el motivo de que
deseen riquezas, honores, poder, gloria y placeres, por-
que están convencidos de que con su posesión
conseguirán la autosuficiencia, el respeto, el poder, la
20 fama y la felicidad[20]. El bien es, pues, aquello que los
hombres persiguen a través de intereses tan diversos;
fácilmente puede verse cuán grande es el poder de la
naturaleza a este respecto ya que, aun pensando de
manera tan diversa y hasta contradictoria, con todo
coinciden los hombres en elegir el bien como su fin.

[20] Resume una vez más Boecio los cinco bienes que en conjunto constituyen el *summum bonum*: *sufficientia, reuerentia, potentia, celebritas* y *laetitia*, a los que los hombres atribuyen cinco valores materiales falsamente tenidos por bienes: *diuitiae, dignitates, regna, gloria* y *uoluptates*. Este sistema procede de la descripción platónica y aristotélica de la *eudaimonía*. Cf. O. Gigon, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh, 1969², 289.

II[21] Con cuántas riendas gobierna las cosas
la naturaleza poderosa, con qué leyes[22] conserva
previsora la inmensidad del orbe,
y contiene cada elemento, sujetándolo con nudo
indisoluble, he decidido exponer
con canto melodioso a los acordes de mi morosa lira.
Aunque arrastren magníficas cadenas
los leones de Cartago[23], tomen el alimento
que la mano le ofrece y, acostumbrados a sufrir
sus golpes, teman a su salvaje domador,
si la sangre tiñe sus aterradoras fauces,
revive entonces su adormecido coraje
y con profundos rugidos recuperan su naturaleza;
rotas sus ataduras liberan sus cuellos
y primero el domador satisface su rabiosa furia
desgarrado por los dientes ávidos de sangre.
El pájaro que trina sobre las altas ramas
es encarcelado en el interior de una jaula[24];

[21] La naturaleza mantiene el orden con sus leyes previsoras y a pesar de que en ocasiones son forzadas hasta el olvido, pueden volver a actuar, como muestran las imágenes de los leones encadenados o los pájaros enjaulados. La última imagen, Febo (que ya ha aparecido como garante del orden natural; cf. I m. 3, 9) retornando a su refugio nocturno, se aparta de las anteriores en las que destaca fuertemente la idea de la violencia (v. 8, *uincula*; v. 18, *caueae clauditur antro*; v. 27, *ualidis uiribus*) y sirve para introducir la conclusión: todas las cosas siguen su orden acostumbrado. El poema está en dímetros anapésticos acatalécticos (cf. I m. 5).

[22] Las leyes de la naturaleza, idea en la que los estoicos habían insistido, carecen en este verso de la connotación explícitamente cristiana que Agustín les dio con la concepción de la *lex creatoris*. Cf. H. Galinsky, *Naturae cursus, op. cit.*, 28 ss.

[23] Los leones cartagineses (*poeni leones*) solían ser utilizados en Roma en los espectáculos del circo. Las imágenes tomadas al mundo animal son frecuentes entre los estoicos (cf. Séneca, *Epístolas*, 41, 6 y, en la tradición literaria, Esquilo, *Agamenón*, 717, Píndaro, *Olímpicas*, 11, 19; Virgilio, *Eneida*, 6, 724; Lucano, 4, 237) pues sirven para mostrar la idea de comunidad universal (*oikeíosis*) de la que participan tanto el hombre como los animales.

[24] K. Büchner (*Bemerkungen, op. cit.*, 289) ha visto en esta

aunque el hombre con cuidado amistoso
y gran cariño le ofrece bebidas
endulzadas con miel y abundante alimento,
si, al saltar en su estrecho enrejado,
llega a ver las gratas sombras de los bosques,
pisotea el alimento y lo dispersa con sus patas,
y desconsoladamente suspira por sus bosques,
a sus bosques con dulce voz canta.
La rama, obligada por una fuerte presión,
pliega hacia tierra la extremidad de su tallo;
pero si la mano que la curva, la libera,
la cima se endereza de nuevo hacia el cielo.
Febo desaparece en las aguas de Hesperia[25],
pero por un camino secreto vuelve otra vez su carro
hacia su acostumbrado punto de partida.
Todas las cosas tienden a reencontrar sus propios orígenes
y cada una se complace en retornar allí.
Nada tiene un orden establecido
si no ha unido entre sí principio y fin
ni ha completado su ciclo cerrado[26].

comparación una referencia al mito platónico de la caverna. E. Rapisarda («Poetica e poesia in Boezio», *Orpheus* 3 [1956], 23-40), por el contrario, acentúa el componente biográfico de la imagen. Cf. también Ovidio, *Pónticas*, 1, 3, 39 ss. y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 82.

[25] Hesperia eran en la Antigüedad las regiones occidentales, Italia con respecto a Grecia, España con respecto a Italia (cf. I m. 2, 16). La imagen de Febo como garante del orden en el cosmos cierra la serie de ejemplos.

[26] *Stabilem... orbem* («ciclo cerrado»), como símbolo de la simetría perfecta, en relación con el *ordo* de la naturaleza. El movimiento natural de todas las cosas forma un círculo desde el punto de partida (*ortum, arkhé*) hasta su meta (*finis, télos*). Boecio expresa la idea del movimiento cíclico de Platón y Aristóteles con imágenes latinas (cf. Lucrecio, 5, 76 ss. y Séneca, *Epístolas*, 36, 11). Cf. H. Galinsky, *Naturae cursus, op. cit.*, 16 ss. y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 82 ss.

1 3[27] Vosotros también, criaturas terrenas, veis como en
sueños vuestro origen, aunque sea a través de una ima-
gen imprecisa, y con el pensamiento, pese a ser poco
penetrante, conseguís entrever el verdadero fin, la feli-
cidad; por ello vuestra inclinación natural os arrastra
hacia el verdadero bien mientras vuestra variada igno-
2 rancia os aparta de él. Piensa, en efecto, si los medios
con los cuales los hombres creen alcanzar la felicidad
3 son capaces de conducirlos al fin que se han fijado. Si
verdaderamente el dinero, los honores o el resto de
esos medios condujera a un estado que pareciera
incluir todos los bienes existentes, yo también estaría
dispuesta a admitir que algunos hombres pueden llegar
4 a ser felices con su adquisición. Pero si no son capaces
de cumplir aquello que prometen y carecen de un
considerable número de bienes, ¿no es evidentemente
falsa la apariencia de felicidad que ellos producen?
5 Comienzo, pues, por preguntarte a ti, que hasta
hace poco vivías entre riquezas: entre aquellos ilimita-
dos recursos, ¿no se vio nunca turbado tu espíritu por
la inquietud[28] provocada por alguna contrariedad?».
6 «No puedo recordar», respondí, «haber tenido mi
espíritu suficientemente tranquilo como para que no
me angustiara siempre alguna».
7 «¿Y no te ocurría esto bien porque te faltaba algo
que no querías que faltase, bien porque había algo que
no hubieses querido que existiese?».
«Así es», respondí[29].

[27] Continúa la Filosofía mostrando el error de los hombres al perseguir falsos bienes que no les reportan la verdadera felicidad sino sólo preocupaciones, enemistades y luchas, como Boecio mismo puede comprender por sus propias experiencias.

[28] La inquietud (*anxietas*) pertenece al conjunto de los males (cf. I 1, 9; I m. 7, 25; II 4, 11) y no sólo acompaña a las riquezas sino también a las *uoluptates* (III 7, 1) y al poder (III 9, 20).

[29] El diálogo siguiente sigue el modelo creado por Platón, con

8 «Así pues, ¿en un caso deseabas algo que tenías, en
otro, algo que te faltaba?».
«En efecto», dije.
9 «¿Pero si se desea alguna cosa», continuó ella, «no
es porque se carece de ella?».
«Sí», respondí.
«Entonces, quien carece de algo no es completa-
mente autosuficiente».
«En modo alguno», repondí.
10 «Así pues», dijo, «tú, rodeado de riquezas, ¿sufrías
esa insuficiencia?».
«¿Por qué negarlo?», respondí.
11 «Por consiguiente, las riquezas no pueden librarnos
de la necesidad y hacernos autosuficientes, que es pre-
cisamente lo que parecían prometer.
12 Ahora bien, creo que también debemos señalar
especialmente que el dinero, por su propia naturaleza,
no tiene nada que le impida ser arrebatado a quienes lo
poseen en contra de su voluntad»[30].
«Lo admito», dije.
13 «¿Y cómo no vas a admitirlo cuando cada día hay
alguien más fuerte que lo arrebata a otro contra su
voluntad? ¿Cuál es el origen de todos los recursos judi-
ciales sino las reclamaciones de dinero sustraído por la
fuerza o por el fraude a alguien en contra de su volun-
tad?».
«Así es», dije.
14 «Por tanto», continuó, «se necesita recurrir a una
ayuda exterior para que cada uno pueda proteger su
propio dinero».

una correspondencia casi exacta en las fórmulas de relación entre preguntas y respuestas. Cf. F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 75 ss. y J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 248.

[30] Completa esta argumentación la idea (II 5, 3) de que las riquezas no constituyen ningún bien, acentuando aquí la Filosofía la inseguridad de su posesión. Cf. Horacio, *Sátiras*, 1, 1, 76 ss.

«¿Quién podría negar eso?», respondí.

15 «Y sin embargo, no habría necesidad de esa ayuda si no se poseyera el dinero, que es lo que puede perderse».

«Eso está fuera de toda duda», respondí.

16 «Luego llegamos a una conclusión opuesta a la esperada: esas riquezas que se creía que procuraban la autosuficiencia, hacen en realidad dependientes de una ayuda exterior.

17 En todo caso, ¿cómo podrían evitar las riquezas esa dependencia? ¿Acaso los ricos no pueden tener hambre, no pueden conocer la sed, no sienten los cuer-
18 pos de los ricos el frío invernal? Pero los ricos, dirás, tienen medios con los que calmar el hambre, con los que librarse de la sed y del frío. Las riquezas pueden, es cierto, hacer más soportable la necesidad pero no pueden suprimirla por completo; si ésta, en efecto, siempre anhelante y exigiendo, es satisfecha con riquezas, es necesario que surja una nueva que debamos
19 satisfacer[31]. Paso por alto el hecho de que basta muy poco para satisfacer a la naturaleza, mientras que nada es bastante para la avaricia.

Por tanto, si las riquezas no pueden alejar la necesidad y ellas mismas crean la suya propia, ¿qué razón hay para creer que pueden ofrecer una garantía de suficiencia?[32].

III[33] Aunque en inagotable corriente de oro el rico
amontone, avaro, riquezas que no le saciarán,

[31] Referencia al pensamiento epicúreo de que si la necesidad puede ser satisfecha con las riquezas, ésta nunca tendrá término pues siempre puede existir algún otro deseo que deba ser satisfecho.

[32] Cf. III 2, 19.

[33] La conclusión de la prosa anterior de que ni las mayores riquezas pueden satisfacer plenamente a los hombres es expresada mediante dos imágenes: las perlas y los productos del campo; tras la

o cargue su cuello con las perlas del Mar Rojo[34],
y labre sus fértiles campos con centenares de bueyes,
la angustia devoradora[35] no le abandonará mientras viva,
y cuando muera, sus vanas riquezas no le acompañarán.

1 4[36] Pero los cargos, dirás, proporcionan a quienes los alcanzan honorabilidad y respetabilidad. ¿Tienen acaso las magistraturas el poder de inculcar la virtud en las mentes de quienes las ejercen? ¿los libran de sus
2 vicios? Al contrario, no suelen hacer desaparecer la corrupción sino que más bien la sacan a la luz; por esta causa nos indignamos de ver que las magistraturas a menudo caen en las manos de los hombres más corruptos; por eso Catulo llama escrófula a Nonio[37], a pesar
3 de que se sentaba en la silla curul. ¿Ves cuánto deshonor acarrean los cargos a las personas indignas? Su indignidad sería menos notoria si no fueran distingui-

muerte, las riquezas carecen de sentido. Trímetros yámbicos y pentámetros dactílicos. Cf. H. Schible, *Die Gedichte, op. cit.*, 84 ss.

[34] En la Antigüedad esta denominación se utilizaba para referirse al golfo Pérsico, al océano Índico y a lo que hoy denominamos mar Rojo.

[35] Reaparece el motivo de la *anxietas* de III 3, 5 (cf. también III 5, 7; III m. 7, 6; III 9, 20).

[36] A partir de una imagen de Catulo y de la propia experiencia de Boecio, la Filosofía destaca que la *dignitas* que proporcionan cargos y honores está al alcance de los peores hombres pero no les puede conferir la *uirtus*. Además, el valor de las dignidades cambia según los lugares y los tiempos, por lo que no pueden representar el verdadero fin de nuestras aspiraciones (cf. II, 6).

[37] Cf. Catulo 52, 2: *Sella in curuli struma Nonius sedet* («Sobre la silla curul está sentado Nonio, el escrófula»). Nonio era un personaje del entorno de César y Catulo presenta el defecto físico como manifestación de la catadura moral del personaje. En cuanto al significado del término *struma*, «escrófula», es un tumor, una predisposición a ciertas afecciones de los sistemas tegumentarios, linfático y óseo, según Plinio (cf. *Historia Natural*, 37, 81) la tuberculosis crónica de los ganglios linfáticos, huesos y articulaciones.

4 dos por ningún cargo. ¿Cuántos peligros pudieron inducirte a ti mismo a pensar aceptar el ejercicio de una magistratura en compañía de Decorato[38], cuando percibías en él el espíritu de un inmundo bufón y de un
5 delator? En efecto, no podemos juzgar dignos de respeto por los cargos que ejercen a quienes consideramos
6 indignos de ejercer esos mismos cargos. Por el contrario, si vieras a una persona dotada de sabiduría, ¿podrías no considerarla digna de respeto o de esa sabiduría de la que está dotada?».

«De ninguna manera».

7 «La virtud posee, en efecto, una dignidad propia[39], que se transmite espontáneamente a aquellos a los que
8 se asocia. Y puesto que los honores que proceden del pueblo no pueden producir este efecto, resulta evidente que no poseen la belleza[40] que caracteriza a la dignidad.

9 A este respecto debo añadir una observación: si el desprecio por alguien es tanto mayor cuanto mayor es

[38] Decorato fue cuestor desde septiembre del 523 hasta agosto del año siguiente, y murió a finales del 524 (Casiodoro, *Variae*, 5, 3, 4). El pasaje plantea un difícil problema pues Boecio ejerció su magistratura desde septiembre del 522 hasta agosto del 523, y además no fue cuestor, sino *magister officiorum*. No se entiende por tanto cómo Boecio afirma haber sido cuestor con Decorato. Una posible explicación puede estar en el hecho de que bajo el dominio godo ambos cargos tenían atribuciones muy similares, tendiendo a confundirse. Por otra parte, el texto de Boecio dice «se había dejado inducir», pero no que ejerciera realmente la magistratura con Decorato. Se podría pensar que Boecio, tras finalizar su cargo en agosto del año 523, aceptó presentar su candidatura de *magister officiorum* por segunda vez, mientras que el cargo de cuestor se asignaba a Decorato. Como apoyo a esta interpretación pueden entenderse las acusaciones formuladas por Cipriano contra Boecio de haber aspirado ilegítimamente a un alto cargo (cf. intr. 11 ss. y L. Obertello, *Boecio, op. cit.*, I, 127 ss.).

[39] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095 B, 26 ss. sobre la virtud de la verdadera dignidad.

[40] Cf. III 10, 26.

el número de los que lo desprecian, puesto que los cargos no pueden hacer respetable a las personas que expone a la mirada de la mayoría, contribuye más bien
10 a acrecentar el desprecio hacia los deshonestos. Pero esto no deja de tener consecuencias pues estas personas deshonestas hacen que los cargos que manchan con su contacto corruptor tengan su misma condición.

11 Y para que te des cuenta de que el verdadero respeto no puede alcanzarse mediante estas fugaces dignidades, piensa en esto: si un hombre que ha sido en repetidas ocasiones cónsul llegase casualmente a pueblos bárbaros, ¿el cargo que ha desempeñado lo hará quizás digno de respeto a los ojos de esos extranjeros?
12 Ahora bien, si este privilegio fuese connatural a los cargos, en ningún lugar de la tierra perderían éstos su función[41], de la misma manera que el fuego no deja nunca de calentar, sea cual sea el lugar en que se
13 encuentre. Pero como los cargos no poseen un valor propio sino el que les atribuye la equivocada opinión de los hombres, cuando se presentan ante personas que no los consideran como tales pierden inmediatamente su prestigio.

14 Pero esto sucede entre pueblos extranjeros; en nuestro país, donde han visto la luz, ¿acaso perduran
15 eternamente? La pretura[42], en otro tiempo cargo que confería un gran poder, es ahora un título vacío y una

[41] Según P. Courcelle (*La Consolation, op. cit.*, 348), esta opinión de Boecio se referiría en concreto a la situación política bajo Teodorico y los godos, que no tenían el menor respeto por las dignidades romanas.

[42] La pretura fue durante la República una de las magistraturas superiores *cum imperio*, con funciones de comandante del ejército y administrador de justicia, pero en la época imperial sus prerrogativas se vieron gradualmente reducidas en favor del poder imperial hasta convertirse en un cargo poco más que honorífico, considerado por las familias importantes como un impuesto virtual dados los gastos a los que daba lugar.

pesada carga para los recursos de los senadores[43]; en otro tiempo, cuando alguien se ocupaba del aprovisionamiento del pueblo, era considerado un personaje importante[44], ahora, por el contrario, ¿hay algo más
16 banal que esta prefectura? En realidad, como acabo de decir, aquello que en sí mismo carece de gloria adquiere o pierde alternativamente esplendor según la opinión que se tenga de quienes lo asumen.

17 Consiguientemente, si los cargos no pueden hacer a las personas respetables, si además se manchan al contacto de los hombres deshonestos, si con el paso del tiempo dejan de brillar, si pierden su valor en función de la estimación de los pueblos, ¿qué belleza podrán tener en sí mismos que los haga deseables y, mucho menos, cómo podrán conferirla a otros?

IV[45] Aunque espléndido se adornara
con púrpura tiria[46] y níveas perlas,
a todos resultaba odioso Nerón[47]
por sus crueles excesos.

[43] En época de Boecio, los senadores (*senatorii census*) se veían sometidos a una doble presión; por una parte la que ejercía el rey bárbaro, que exigía su total sumisión, y por otra las debidas a las reclamaciones provenientes del emperador de Oriente al que estaban ligados por el común sentimiento de romanidad. A estas dificultades de índole política se añadía la necesidad de defenderse de la rapacidad de los jefes godos, ávidos de apoderarse de sus riquezas.

[44] En el texto Boecio utiliza la palabra *magnus*, quizás en alusión a Pompeyo Magno (106-48 a. C.) que se distinguió por su preocupación por el aprovisionamiento del grano (*annona*); en épocas posteriores el prefecto de la *annona* tenía una pesada tarea pues en tiempos de carestía el trabajo podía llegar a ser peligroso a causa de los motines populares.

[45] Las anteriores reflexiones generales sobre el valor de las dignidades concluyen con el ejemplo de Nerón, prototipo del tirano y del malvado que sin embargo tiene poder para conferir cargos y dignidades. Faléceos (como I m. 4) alternando con decasílabos alcaicos.

[46] Cf. II m. 5, 8 ss.

[47] Sobre Nerón como imagen del tirano, cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 347 ss. A él se refiere también con duras palabras Agustín, *Ciudad de Dios*, 5, 19.

Pero a veces maligno ofrecía a los venerables
senadores indignas sillas curules[48].
¿Quien podría pues considerar felices
esos honores que conceden los miserables?

1 5[49] ¿Puede acaso el poder real o la proximidad a los reyes hacer a un hombre poderoso? ¿Por qué no, dirás,
2 puesto que su felicidad perdura eternamente? Sin embargo, el pasado está lleno, como también el presente[50], de ejemplos de reyes cuya felicidad se cambió en desgracia. ¡Verdaderamente magnífico este poder que ni siquiera resulta capaz de conservarse a sí mismo![51]
3 Y si este poder ejercido sobre los reinos es una garantía de felicidad, ¿no es cierto que cualquier reducción de ese poder disminuirá la felicidad e introducirá
4 la desgracia?[52] Sin embargo, por mucho que se extiendan los imperios humanos, necesariamente quedan muchos pueblos que escapan a la dominación de los

[48] *Indecores curules* (propiamente «sillas curules», prerrogativas de las magistraturas superiores) empleado en el sentido de «cargos». Boecio añade el calificativo «indignas» por ser conferidas por un cruel tirano sin cordura y de inconfesables razones. Se pone así de relieve otro aspecto de la inconsistencia de los cargos: no sólo no mejoran a los malvados, sino que además quitan la honorabilidad de las personas honradas al aceptar cargos de soberanos indignos.

[49] En esta parte son representadas las limitaciones del poder, por grande que sea, con ejemplos históricos como el de Damocles, que muestran a los poderosos sometidos también a la Fortuna. Antecedentes de esta formulación aparecen en Cicerón, *Tusculanas*, 5, 61 ss.; Horacio, *Odas*, 3, 1, 17; Sidonio Apolinar, *Epístolas*, 2, 13, Macrobio, *Sueño de Escipión*, 1, 10, 16. Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 350.

[50] Posible referencia a Odoacro. Cf. intr. 3.

[51] Irónico como II 5, 35 y II 7, 12.

[52] En el texto Boecio utiliza dos términos diferentes para referirse a la felicidad: la felicidad terrena, relativa (*felicitas*) y la felicidad espiritual, ideal (*beatitudo*).

5 reyes[53]. Por otra parte, allí donde falta el poder que
hace felices a los hombres, se desliza esa ausencia de
poder que los hace desgraciados y en consecuencia es
inevitable que de este modo los reyes obtengan una
parte mayor de desgracias[54].
6 Un tirano, que conocía por experiencia los peligros
de su condición, representó el miedo propio de quienes
gobiernan mediante la aterradora imagen de una espa-
7 da que pendía sobre la cabeza[55]. ¿Qué clase de poder,
pues, es ese que no puede alejar la mordedura de la
inquietud ni de evitar el aguijón del miedo? Bien qui-
sieran los poderosos vivir sin preocupaciones, pero no
8 pueden; y con todo se jactan de su poder. ¿Consideras
acaso poderoso a quien ves que desea lo que no puede
obtener? ¿Consideras poderoso a quien cubre sus cos-
tados con guardias, a quien tiene miedo de aquellos a
los que él mismo quiere infundir miedo, a quien para
parecer poderoso se pone en las manos de sus servi-
dores?[56]
9 ¿Para qué voy a hablar de los cortesanos de los
reyes, cuando te estoy mostrando hasta qué punto su

[53] El mismo argumento fue utilizado antes (II 7, 7 ss. y III 4, 11 ss.) para referirse a las limitaciones de la fama.

[54] Hay que sobreentender «... que de felicidad».

[55] Esta historia es contada, entre otros, por Cicerón (cf. *Tusculanas*, 5, 61). Cuando Damocles elogió la felicidad de Dionisio (405-367), tirano de Siracusa, éste le propuso experimentarla por sí mismo. Lo invitó a un banquete e hizo que sobre su cabeza colgara una espada desnuda suspendida por un simple cabello. La frase «la espada de Damocles» se hizo así proverbial para simbolizar los peligros a los que se ven constantemente expuestos los poderosos y la naturaleza precaria de su felicidad (cf. Horacio, *Odas*, 3, 1, 17; Persio, 3, 40; Macrobio, *Comentario al Sueño de Escipión*, 1, 10, 16). El miedo de los tiranos es desarrollado desde Platón (cf. *República*, 579 b) por Jenofonte, Isócrates, Cicerón, Séneca. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 256.

[56] Cf. Platón, *República*, 578 D; Cicerón, *Tusculanas*, 5, 62; Séneca, *Diálogos*, 4, 11, 3.

misma condición es vulnerable?[57] Ellos son en realidad
víctimas del poder absoluto de los reyes, tanto cuando
10 están en auge como cuando caen. Nerón obligó a Séne-
ca, su amigo y maestro, a no tener más libertad que la
de elegir su muerte[58]; a Papiniano, poderoso durante
mucho tiempo en la corte, Antonino lo entregó a las
11 espadas de sus soldados[59]. Sin embargo, uno y otro qui-
sieron renunciar a su poder y Séneca intentó incluso
ceder sus riquezas a Nerón y retirarse a la vida privada;
arrastrados por el peso de su misma grandeza, ninguno
de ellos consiguió sin embargo aquello que quería.
12 ¿Qué clase de poder, pues, es éste que aterroriza a
los que lo detentan, que pone en peligro a quienes
desean ejercerlo y del que no te puedes librar cuando
quieres renunciar a él?
13 ¿Se puede acaso confiar en amigos ganados no por
nuestra virtud sino por nuestra fortuna?[60] Aquel al que
la prosperidad ha hecho amigo, la adversidad lo hará
14 enemigo. ¿Y qué plaga es más perniciosa que un ene-
migo que pertenece a nuestro círculo de amistades?

V[61] Quien desee ser poderoso,
que domine el desenfreno de sus instintos

[57] La Filosofía argumenta aquí en relación con la situación personal de Boecio pero el uso de ejemplos históricos hace la demostración más objetiva y adecuada para la *Consolatio*.

[58] Cf. I 3, 9. Séneca se vio obligado a suicidarse el año 65. Por Tácito (*Anales*, 14, 53) y Suetonio (*Nerón*, 35, 5) sabemos que intentó inútilmente cambiar su suerte ofreciendo a Nerón su patrimonio.

[59] Papiniano Emilio (146-212) fue un famoso jurista romano que ejerció importantes cargos en la administración imperial bajo Marco Aurelio, Septimio Severo y Caracalla (aquí Antonino por el *nomen* de la dinastía). Fue decapitado por negarse a justificar ante el Senado la muerte de Geta, hermano del emperador, asesinado por orden de Caracalla.

[60] Cf. II 8, 6.

[61] Mediante conocidas imágenes y metáforas que se hacen usua-

y no someta a vergonzosas cadenas
el cuello vencido por las pasiones[62];
aunque la lejana tierra de la India
tiemble bajo tus leyes,
y en el fin del mundo Tule[63] te obedezca,
si no puedes expulsar las negras preocupaciones
y liberarte de los desgraciados lamentos,
no tienes ningún poder.

1 6[64] !Qué engañosa es la gloria a menudo! ¡Y qué vergonzosa![65] Por esto el poeta trágico, no sin razón, exclamó:

¡Oh gloria, gloria, que a miles de mortales
nacidos de la nada inspiraste una vida de vana-
[gloria![66]

les en la poesía latina a partir de Virgilio y Horacio, Boecio representa en forma poética la idea expresada en III 5, 7: el poder sobre el mundo no significa poder sobre las propias preocupaciones. Se trata de dímetros anapésticos catalécticos (como II m. 5).

[62] Cf. I m. 2, 25.

[63] La India y Tule representaban para los romanos el límite del mundo conocido. *Ultima Thyle* se refería a una tierra (o isla) fabulosa situada en el norte de Europa y que fue descrita por vez primera por el navegante y geógrafo griego Piteas. Se la suele identificar indistintamente con Islandia, Noruega o las islas Shetland (cf. Virgilio, *Geórgicas*, 1, 30; Séneca, *Medea*, 379). En cuanto a la India, cf. Virgilio, *Eneida*, 6, 794.

[64] La siguiente prosa analiza la cuestión de la gloria, que presenta las mismas limitaciones que el poder. El linaje no puede procurar la verdadera gloria pues se basa en los méritos de los antepasados y el verdadero sabio no necesita la aprobación de la masa, que por lo general sólo se fija en la falsa gloria. K. Büchner, *Bemerkungen, op. cit.*, supone que Boecio se refiere aquí concretamente a su situación personal.

[65] Mediante este oxímoron se plantea el resultado de la argumentación, que tiene un fundamento estoico (cf. Cicerón, *Fines*, 3, 29).

[66] La cita es de la *Andrómaca* de Eurípides (vv. 319-340).

2 En efecto, muchos hombres suelen conseguir una buena reputación por las erróneas opiniones de la multitud[67]. ¿Puede imaginarse algo más vergonzoso que esto? Aquellos que son alabados sin fundamento serán inevitablemente los primeros en enrojecer al oír las
3 alabanzas de las que son objeto. Incluso si los elogios han sido ganados por sus méritos, ¿qué pueden añadir a la conciencia del sabio, que mide su propio valor no por el rumor popular sino por la verdad de su conciencia?
4 Si nos parece hermoso difundir la propia reputación, se deduce que debemos considerar vergonzoso el
5 no haberla extendido. Pero, ya que es inevitable, como he expuesto hace poco[68], que existan numerosas poblaciones a las que no puede llegar la fama de un solo hombre, resulta que una persona que tu crees famosa, en regiones muy cercanas de la tierra es completamente desconocida.
6 Entre todos estos factores, creo que ni siquiera es digno de mención el favor popular[69], que no procede de un juicio razonado ni se mantiene jamás estable.
7 En cuanto a la reputación ligada al linaje, ¿quién no ve cuán vana y fútil es? Si existe relación entre el linaje y la celebridad, resulta ajena a nosotros. En efecto, el linaje, al parecer, consiste en cierta clase de prestigio
8 proveniente de los méritos de los antepasados. Ahora bien, si las alabanzas producen celebridad, es inevitable que sean célebres quienes reciben alabanzas; por lo tanto, si no tienes la tuya propia, la celebridad de otro
9 no te hace ilustre. Y si hay algo bueno en el linaje, en

[67] Cf. I 3, 7 ss. y I 6, 21. El rechazo a la gloria basada en el juicio de la multitud es estoico. Cf. Cicerón, *Tusculanas*, 3, 3 y 5, 103; Séneca, *Cuestiones naturales*, *praef.* 6; Marco Aurelio, 3, 4, 7; 6, 16, 2.

[68] Cf. II 7, 7 y III 5, 4.

[69] Boecio opone la *popularem gratiam* al *nobilitatis nomen*.

mi opinión se reduce al hecho de que parece una obligación impuesta a los nobles no desmentir la virtud de sus antepasados[70].

VI[71] Todas las razas humanas de la tierra tienen un
[mismo origen[72].
Uno solo es el padre del universo[73], uno solo lo go-
[bierna.
Él dio a Febo los rayos, las fases cambiantes a la luna,
él puso en la tierra a los hombres, como en el cielo a
[las estrellas,
él en los cuerpos encerró las almas procecentes de las
[celestes alturas[74];
una noble simiente, por tanto, dio origen a todos los
[mortales.
¿Por qué os preciáis de vuestra familia y antepasados?
[Si a vuestro origen

[70] Cf. Platón, *Menexeno*, 247 A.

[71] Todo tiene un solo origen: Dios, que ha creado al mundo y a los hombres. A él le debe el hombre su alma y su linaje. Su degeneración proviene de su alejamiento del bien. Tetrámetros dactílicos catalécticos con dímetros jónicos acatalécticos (este metro sólo aparece aquí. Cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.*, 234 y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 92 ss.).

[72] Esta misma idea del origen común reaparece en V, 7 y relaciona el poema con III m. 2, 37 y III 3, 1.

[73] Cf. III 9, 33; III m. 9, 22; IV 1, 6. Según F. Nitzsch, (*Das System des Boethius und die ihm zugeschriebe theologischen Schriften. Eine kritische Untersuchung*, Berlín, 1860, 49), este concepto no procede de la ideología cristiana, aunque naturalmente Boecio estaba familiarizado con él, sino que está relacionado bien con la idea romana del *pater familias* que, a su vez, entronca con la tradición homérica del «padre de los hombres y de los dioses» (*Ilíada*, 1, 544), bien con un concepto de «principio» puramente físico que se remonta a Platón (cf. *Timeo*, 28, C) y fue adoptado por los estoicos (cf. Diógenes Laercio, 7, 147). En la filosofía tardía de la Antigüedad la expresión es frecuente. Cf. J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 262-263 y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 92 ss.).

[74] Cf. I 5, 3.

y a Dios vuestro creador consideráis, ningún hombre
[resulta innoble
a menos que el vicio alimente sus peores instintos y
[reniegue de su propio origen.

1 7 ¿Qué podría decir de los placeres del cuerpo que,
mientras se desean, llenan de ansiedad, y satisfechos
2 generan remordimientos?[75] ¡Qué graves enfermedades,
qué insoportables sufrimientos suelen aportar estos
placeres a los cuerpos de quienes se complacen en
ellos como fruto, por decirlo así, de sus desenfrenos!
3 Ignoro qué placer proporciona esta excitación de los
sentidos; pero que el placer tiene un amargo final lo
comprenderá cualquiera que quiera recordar sus pro-
4 pias pasiones. Si se admite que ellos pueden proporcio-
nar la felicidad, no existe ninguna razón para no llamar
felices también a los animales, cuyo instinto tiende
5 totalmente a satisfacer las necesidades del cuerpo. Una
fuente de alegría honestísima podría ser ciertamente el
tener esposa e hijos, pero con bastante realismo se ha
dicho, no recuerdo a propósito de quién, que en los
hijos había encontrado a sus torturadores[76]; no es nece-
sario que te recuerde a ti, que tienes la experiencia de
otros tiempos y que también ahora estás angustiado,
cómo puede preocupar su situación, cualquiera que ésta

[75] La negación de los placeres corporales, considerados como falsos bienes, aparece en III 2 y a ella volverá a referirse Boecio en III 9, 2, IV 3, 20 y IV 7, 19. El mismo argumento es utilizado por Platón (cf. *Fedón*, 64 D; *Timeo*, 69 D), Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 98 D; *Política*, 1323 B) y Marco Aurelio (9, 1, 6) entre otros. El remordimiento (*paenitentia*) tras el placer aparece ya en Cicerón (*Fines*, 2, 106) y Séneca (*Epístolas*, 74, 15) por lo que no puede atribuirse en exclusiva al pensamiento cristiano.

[76] La fuente de este aforismo es desconocida, quizás provenga de una máxima de la tradición popular. Expresiones similares se encuentran en Demócrito, Antifonte, Sófocles (*Antígona*, 645 ss.), Eurípides (frag. 908), Epicuro (frag. 526) y Séneca (*Diálogos*, 6, 17).

6 sea. A este respecto, comparto la opinión de mi queri-
do Eurípides cuando dijo que quien está privado de
hijos es feliz gracias a una desgracia[77].

VII[78] Así es siempre el placer:
aguijonea a quienes gozan de él
y, como un enjambre de abejas,
una vez que esparce la dulce miel,
huye y lastima los corazones
con una picadura difícil de curar[79].

1 8[80] No hay, pues, ninguna duda de que esos caminos
hacia la felicidad son como caminos sin salida incapa-
2 ces de conducirte allí donde prometen llevarte. Te
mostraré ahora brevemente cuántas calamidades los
3 infestan. Veamos: ¿te vas a esforzar en acumular dine-
ro? Deberás quitárselo a quien lo posee. ¿Quieres bri-
llar por los cargos? Tendrás que suplicarlos al que los
otorga y tú, que deseas sobrepasar a otros en honor, te
4 deshonrarás humillándote a pedirlos. ¿Deseas el poder?
Te expondrás a las traiciones de tus súbditos y estarás
5 sometido al peligro. ¿Buscas la gloria? Acosado por
toda clase de dificultades pierdes tu tranquilidad.

[77] Cf. Eurípides, *Andrómaca*, 418-420: «Para todos los hombres los hijos son la vida. Quien inexperto de ellos lo censura, sufre menos, pero es feliz gracias a una desgracia».

[78] Dímetros jónicos acatalécticos anaclásticos (Cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.*, 239).

[79] Los placeres, como las abejas, unen el aguijón del remordimiento con la miel del goce. La expresión es muy corriente. Cf. Platón, *Fedón*, 91 C; Petronio, 56, 6; Juvenal, 6, 181 y otros paralelos en la poesía helenística en H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 95.

[80] En el estilo de la diatriba, la Filosofía resume los argumentos que ha presentado a lo largo de los pasajes anteriores. Las cinco cosas que los hombres se esfuerzan por poseer y los bienes corporales no proporcionan lo que prometen. La conclusión a la que llega la Filosofía es que el hombre es un ser muy débil en comparación con los animales y los cuerpos celestes.

6 ¿Desearías llevar una vida de placer?[81] Pero, ¿quién no
despreciará y rechazará al esclavo de cosa tan vil y
perecedera como es el cuerpo?[82]
7 En cuanto a quienes se jactan de sus cualidades físi-
cas, ¡cuán pobre, cuán frágil es la posesión en que
confían! ¿Podrías quizás superar a los elefantes en
8 volumen, a los toros en fuerza? ¿Aventajarías acaso a
los tigres en rapidez?[83] Observad la extensión del cielo,
su estabilidad y la velocidad de sus movimientos y
dejad de una vez de admirar cosas sin valor. Sin
embargo, el cielo es admirable no tanto por estas pro-
piedades como por el principio racional que lo gobier-
9 na. En cuanto al esplendor de la belleza, ¡qué pasajero
y fugaz es, más caduco aún que las efímeras flores de
10 la primavera! Y si, como dice Aristóteles[84], los hom-
bres tuvieran los ojos de Linceo[85] y su mirada pudiera
atravesar los obstáculos, ¿no es cierto que si observara

[81] *Voluptaria uita* («vida de placer») es la traducción del término *bíos apolaustikós*, uno de los tres tipos de vida posible según Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1095 B). Los otros dos son el *bíos theoretikós* y el *bíos politikós*.

[82] En los ejemplos anteriores Boecio muestra el difícil camino de la virtud. Ahora la Filosofía mostrará que el apartarse de este camino difícil sólo proporciona el falso bien de la fama, algo por lo que no vale la pena esforzarse. Así es superada una concepción ética tradicional.

[83] La comparación con los animales para mostrar la debilidad del cuerpo humano procede de Aristóteles (*Protréptico*, frag. B 29 D) y es muy frecuente en la literatura filosófica popular. Cf. Plinio, *Historia Natural*, 10, 191; Séneca, *Epístolas*, 124, 22; Plutarco, *Moralia*, 963 A; Quintiliano, 2, 16, 13.

[84] Es esta la primera vez que Boecio cita a Aristóteles en la *Consolatio*, pese a ser un profundo conocedor de su filosofía (cf. intr. 16 ss.). La cita es del *Protréptico*, frag. B 105 D.

[85] Linceo hijo de Afaereo, rey de Mesenia, participó en la expedición de los Argonautas. Su vista era tan excepcional que alcanzaba a ver a grandes distancias e incluso a través de los objetos sólidos. El personaje se convirtió en símbolo de la visión aguda y pasó pronto a las máximas y sentencias (cf. Aristófanes, *Pluto*, 210).

las vísceras internas, le parecería feo incluso el famoso cuerpo de Alcibiades[86], tan bello externamente. Luego no es tu naturaleza quien hace que parezcas hermoso sino la deficiente visión de quienes te contemplan.

11 Estimad, pues, cuanto queráis las cualidades del cuerpo siempre que sepáis que eso que admiráis puede ser destruido por una simple fiebre de tres días.

12 De todo esto podemos sacar la conclusión de que esos valores que no pueden garantizar los bienes que prometen ni presentan la perfección que resultaría de unir en sí todos los bienes, son como senderos que no conducen a la felicidad ni poseen por sí mismos la capacidad de hacer feliz.

VIII[87] ¡Ay! ¡cómo la ignorancia aparta a los desdichados
del recto camino![88]
No buscáis oro en el verde árbol,
ni gemas en la viña,
no echáis las redes en las altas cumbres
para enriquecer la mesa con pescado

[86] Alcibiades (450-404 a.C), político ateniense contemporáneo de Sócrates, era célebre por sus actividades políticas tanto como por su extravagancia y su extraordinaria belleza. Cf. su caracterización en Plutarco, *Alcibíades*, 1. A su belleza se refiere también Platón (*Simposio*, 217 A; *Protágoras*, 309 A) y ya fue utilizado como ejemplo por Aristóteles (*Analítica posteriora*, 97 B y probablemente en el *Protréptico*, de donde pasó a la tradición filosófica popular).

[87] Como en el pasaje anterior, el poema resume los argumentos expuestos hasta ahora en el libro tercero. Mientras que L. Alfonsi, «Studi Boeziani», *Aevum* 19 (1945), 153, acentúa el carácter de resignación que presentan estos versos, I. Schwarz, *Untersuchungen*, *op. cit.*, 74, señala que el poema supone el punto de inflexión de la *Consolación*, el momento en que se cambian los falsos bienes por los verdaderos. Se trata de asclepiadeos menores en unión de dímetros yámbicos, composición que se caracteriza por la alternancia entre el ritmo descendente del asclepiadeo y el ascendente del yambo, «en correspondencia con el contenido del poema» (Schwarz).

[88] Cf. II 4, 26 y III 8, 1.

y si queréis cazar ciervos, no exploráis,
las profundidades del Tirreno[89];
al contrario, los hombres conocen muy bien los escondrijos
ocultos por las olas del mar,
saben qué aguas son más ricas en níveas perlas,
y cuáles abundan en roja púrpura[90],
y saben también qué costas destacan
por su pescado fresco y por los espinosos erizos.
Pero, dónde se oculta el bien que anhelan,
ciegos[91], se empeñan en ignorar,
y, aquello que está más allá del cielo estrellado
buscan hundidos en la tierra[92].
¿Qué imprecaciones serían dignas de espíritus tan estúpidos?
¡Que persigan riquezas y honores,
y cuando con penosos esfuerzos consigan falsos bienes,
aprendan entonces a distinguir los verdaderos![93]

1 9[94] Baste por el momento haber mostrado el aspecto que presenta la falsa felicidad; si comprendes esto cla-

[89] Serie de imágenes que pertenecen a la tópica de los *adynata*. Cf. Horacio, *Epodos*, 16, 34; Virgilio, *Églogas*, 1, 59 ss. y 8, 52, ss. Cf. H. Scheible, *Die Gedichte*, *op. cit.*, 97 y E. Dutoit, *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*, París, 1936.

[90] Cf. III m. 4 1 y IV m. 2, 2.

[91] Cf. II 4, 26 y V m. 3, 15.

[92] Los versos 15-18 retoman las ideas de III 8, 8. Cf. también I m. 2, 1 y 27.

[93] Cf. III m. 1, 11 ss.

[94] Comienza la segunda parte del libro III, en la que la Filosofía, recurriendo a la forma del diálogo platónico, enseña a Boecio, que ya está en situación de participar activamente en el diálogo, cómo llegar a la verdadera felicidad. El tránsito entre ambas partes está representado por el poema anterior. El objetivo de la sección es demostrar la unidad de la verdadera felicidad, pues los hombres no pueden alcanzarla a través de los bienes terrenales porque aspiran a

ramente, el segundo paso consiste en hacerte ver cuál es la felicidad verdadera».

2 «Me doy cuenta, dije, de que no es posible encontrar ni la independencia en las riquezas, ni el poder en los reinos, ni la respetabilidad en los cargos, ni la celebridad en la gloria, ni la alegría en los placeres»[95].

«¿Has descubierto también las razones por las que esto es así?».

3 «Creo haberlas entrevisto como a través de una estrecha rendija, pero preferiría que fueras tú quien me lo explicara más claramente».

4 «La explicación es muy fácil de entender. El error humano divide aquello que es simple e indivisible por naturaleza y transforma lo verdadero y perfecto en falso e imperfecto. ¿Piensas acaso que aquello que no necesita de nada carece de poder?».

«De ningún modo», respondí.

5 «Tienes toda la razón; pues si algo resulta demasiado débil en alguna de sus partes, es obvio que necesitará para ella una ayuda exterior».

«Así es», admití.

6 «Por tanto la independencia y el poder tienen una sola e idéntica naturaleza».

«Así parece».

7 «Por otra parte, ¿crees que un estado semejante es despreciable o, por el contrario, es entre todas las cosas el más digno de respeto?».

«Esto es algo», respondí, «sobre lo que no se puede abrigar la menor duda».

conseguir partes de algo que por naturaleza no las tiene. Una vez asimilada esta idea, Boecio debe aprender cuál es la patria de la verdadera felicidad y cómo se consigue, lo cual sólo se logra con la ayuda de Dios. Para L. Alfonsi («L'umanesimo boeziano della Consolatio», *Sodalitas Erasmiana* 1, Nápoles, 1950, 168), esta sección constituye el centro ideal de toda la obra. Cf. I. Schwarz, *Untersuchungen, op. cit.*, 76 y ss.

[95] Cf. la misma enumeración en III 2, 19. Boecio resume los argumentos que ha expuesto la Filosofía en III 2, 15 ss.

8 «Asociemos, pues, la respetabilidad a la independencia y al poder; así podremos constatar que estos tres valores son realmente uno solo».

«Debemos asociarlos, al menos si queremos reconocer la verdad».

9 «Entonces», añadió, «¿crees que esta situación resulta oscura y sin nobleza o insigne y de brillante repu-
10 tación? Pregúntate si esta situación, de la que hemos admitido que no necesita nada, que es muy poderosa y particularmente merecedora de respeto, puede carecer de una fama que no es capaz de obtener por sí misma y por ello parece en cierto sentido despreciable».

11 «No puedo dejar de reconocer», respondí, «que las cosas son exactamente así, y que eso también debe ser completamente admitido».

12 «Por consiguiente debemos admitir que la fama no difiere en nada de las tres cualidades anteriormente citadas».

«Es una consecuencia correcta», dije.

13 «Y un ser que no necesita ninguna ayuda exterior, que puede hacer todo contando sólo con sus propias fuerzas, que es ilustre y digno de respeto, ¿no es igualmente evidente que debe ser también sumamente feliz?».

14 «En efecto, ni siquiera soy capaz de imaginar, respondí, cómo puede la menor tristeza[96] introducirse en él; por tanto, si permanecen sin cambio las premisas, hay necesariamente que reconocer que está lleno de alegría».

15 «Así pues, de acuerdo con esos mismos argumentos resulta indiscutible que la independencia, el poder, la fama, el respeto, la alegría tienen sin duda nombres

[96] Referencia a la situación incial en que se encontraba Boecio al comienzo de la *Consolación* (cf. I m. 1, 2).

diferentes pero que no difieren en absoluto por su subs-
tancia»[97].
«Así es necesariamente», dije.
16 «Por tanto, la perversión de los hombres divide en
partes aquello que por naturaleza es uno y simple y,
mientras se esfuerza en obtener alguna parte de un todo
que carece de ellas, no logra obtener ni la parte, puesto
que no las tiene, ni la totalidad, de la que no se preocu-
pa en absoluto».
17 «¿Cómo es eso?», pregunté.
«Quien por huir de la escasez», respondió, «busca
riquezas, se despreocupa por completo del poder, pre-
fiere permanecer ignorado y anónimo, se priva también
de muchos placeres, incluso naturales, para no perder
18 el dinero que acumuló. Pero de este modo no consigue
ni siquiera bastarse a sí mismo ya que en realidad le
falta el poder, lo atormentan las privaciones, la baja
condición lo humilla, y su anonimato lo mantiene apar-
19 tado. Quien, por el contrario, sólo desea poder, derro-
cha las riquezas, desdeña los placeres y no estima en
nada los honores que no comportan autoridad ni se
20 preocupa de la gloria lo más mínimo. Pero puedes ver
cuántas cosas le faltan también a éste; sucede en efecto
que a veces carece de lo necesario, es atormentado por
problemas angustiosos, y, como no es capaz de resol-
verlos, pierde precisamente aquello que más deseaba,
21 el poder. Razonamientos análogos se pueden hacer a
propósito de los honores, la gloria y los placeres pues,
en la medida en que cada uno de estos bienes es idénti-
co a los otros, si busca uno de ellos con exclusión de
los demás, no consigue ni siquiera aquello que desea».

---

[97] Como traducción del concepto helenístico de *hypóstasis*, el término *substantia* aparece por primera vez en Séneca. Sobre la equivalencia de los términos *natura, substantia* y *essentia* en la *Consolatio*, en oposición a los escritos teológicos del propio Boecio, cf. H. J. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius*, Innsbruck, 1931, 15,

22 «¿Qué sucedería, por tanto», pregunté, «si alguien
deseara adquirir todos esos bienes a la vez?».
«Éste querría ciertamente la felicidad completa,
pero ¿acaso podrá encontrarla en bienes que, como ya
he mostrado[98], no son capaces de proporcionar aquello
que prometen?».
23 «En absoluto», respondí.
«Por consiguiente, de ninguna manera hay que bus-
car la felicidad en aquellas cosas que parecen procurar
tan sólo alguno de los bienes que deseamos».
«Estoy de acuerdo», dije, «y no es posible afirmar
nada más cierto que esto».
24 «Entonces», prosiguió, «ya conoces tanto el aspec-
to como las causas de la falsa felicidad[99]. Vuelve ahora
la mirada de tu mente hacia la dirección opuesta; allí
verás inmediatamente la verdadera felicidad que te he
prometido».
25 «Pero esto», repliqué, «incluso para un ciego es
evidente; tú misma me la mostraste hace un momento
cuando intentabas desvelarme las causas de la falsa
26 felicidad. En efecto, si no me equivoco, la verdadera y
perfecta felicidad es aquella que nos hace independien-
27 tes, poderosos, respetables, famosos y alegres[100]. Y
para que compruebes que he entendido a fondo la cues-
tión, admito sin la menor duda que la dicha absoluta es
aquella que puede realmente proporcionar uno solo de
los bienes citados, puesto que son todos la misma
cosa».
28 «¡Con esta convicción, mi discípulo[101], conseguirás
ser feliz», dijo, «si añades aún otra cosa!».

---

[98] Cf. III 8, 12.
[99] Cf. III 9, 1.
[100] Cf. III 2, 19. Mediante la formulación positiva da a entender Boecio que ha logrado el punto de inflexión intelectual que deseaba la Filosofía.
[101] Cf. I 3, 4.

«¿De qué se trata?», pregunté.

29 «¿Crees que entre estos bienes mortales y perecederos hay alguno que pueda ofrecer un estado semejante de dicha?».

«No lo creo en absoluto», respondí, «y tú has mostrado esto tan claramente que no requiere ninguna explicación más».

30 «Resulta por tanto que estas cosas proporcionan a los hombres ilusorias imágenes[102] del verdadero bien o ciertos bienes imperfectos, pero no son capaces de procurar el verdadero y perfecto bien».

«Estoy de acuerdo», dije.

31 «Entonces, puesto que ya sabes reconocer cuál es la verdadera felicidad y cuáles son sus imitaciones, te falta ahora aprender dónde puedes buscar la verdadera».

«Es precisamente esto», dije, «lo que estoy impaciente por conocer desde hace tiempo».

32 «Pero», dijo, «ya que, como sostiene nuestro Platón en el *Timeo*[103], incluso en los asuntos menos importantes es necesario implorar la ayuda divina, ¿qué crees que debemos hacer ahora para que merezcamos encontrar la sede de ese bien supremo?».

33 «Debemos invocar», respondí, «al Padre de todas las cosas, sin cuya intervención no es posible fundamentar sólida y correctamente ninguna iniciativa»[104].

[102] Sobre las resemblanzas platónicas de este concepto, cf. III 1, 5.

[103] Cf. Platón, *Timeo*, 27 C y ss. Puesto que Platón sólo dice en el pasaje mencionado que se debe invocar a Dios y pasa a exponer la teoría sobre el universo, mientras que para Boecio la plegaria tiene una función esencial, se ha supuesto que la fuente de que se sirvió Boecio era una paráfrasis, no el original de Platón. De hecho, este diálogo sobre la creación del mundo era conocido en tiempos de Boecio sólo a través de traducciones parciales al latín, aunque fue comentado en griego por el neoplatónico Proclo (cf. intr. 22 y S. Ford, *Poetry in Boethius' Consolation of Philosophy*, Washington, 1967, 72 ss.).

[104] Boecio emplea la palabra *exordium*, término técnico de la retórica que más exactamente indica el comienzo de una obra.

«Tienes razón», dijo. Y a continuación comenzó a cantar de esta manera:

IX[105] «Oh tú que gobiernas el universo según una ley [perpetua,
sembrador de la tierra y del cielo, que de la eternidad [al tiempo
ordenas salir[106] y, permaneciendo inmutable, haces [moverse a todas las cosas[107],
tú al que ninguna causa exterior obligó a modelar
tu obra de una materia fluctuante[108], sino la idea del [supremo

[105] El siguiente poema ocupa un lugar clave en la *Consolación* pues abre la segunda parte de la obra, de la que han desaparecido los argumentos negativos y sólo hay ya positivos. Del protréptico moral de tipo estoico se da paso a un registro más abstracto, el de la teodicea de inspiración platónica. Boecio presenta aquí una compleja cosmovisión derivada en sus aspectos fundamentales del *Timeo* de Platón (27 C-42 D). Debido a las enormes dificultades que el poema plantea ha sido descrito por P. Courcelle (*La Consolation, op. cit.*, 161 y ss.) como «sustancial y conciso, oscuro y casi intraducible». Para las fuentes y comentarios, cf. F. Klingner, *De Boetii Consolatione, op. cit.*, 38-67 y la obra citada de Courcelle. En cuanto a la forma, aunque Ambrosio y Prudencio habían forjado un nuevo estilo hímnico cristiano, Boecio sigue la forma del himno religioso tradicional dividido en tres partes (cf. E. Norden, *Agnostos Theos, op. cit.*, 149 ss.): *epíclesis* o invocación, (1-5), *aretalogía*, el catálogo de virtudes (6-21) y *eukhaí* o súplicas (22-28). En cambio, desde el punto de vista del contenido, el poema está dividido en dos partes: 1-20 y 20-28. El metro son hexámetros dactílicos.

[106] Desde muy pronto estos versos plantearon gran dificultad a intérpretes y traductores. El problema estriba en que tras ellos subyacen dos cuestiones sumamente discutidas: la primera referida a la «perpetuidad del mundo», cuestión que separaba a los filósofos paganos de los cristianos, la segunda, a la «eternidad de Dios». Un detallado análisis de estas cuestiones puede verse en P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 221 y ss. y en J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 278-290.

[107] Cf. Platón, *Timeo* 30 A. Según Platón, el Creador (*sator*) hizo al tiempo como imagen móvil de la eternidad inmóvil.

[108] Según Platón (*Timeo*, 30 A), todo lo sensible (la materia) es fluctuante, siempre en movimiento, cambiando y desapareciendo.

bien que en ti habita, ajeno a la envidia[109]; tú según el
[modelo celeste
todo lo riges; tú que eres todo belleza,
llevas en tu mente la belleza del universo, lo formas a
[tu imagen semejante
y le impones a partes perfectas que lleven a cabo un
[todo perfecto[110].
Tú ligas los elementos con números[111], para que el frío
coexista con la llama y lo seco con lo húmedo, para
[que, demasiado puro, el fuego
no se evapore o el peso no arrastre las tierras al fondo
[de las aguas.
Tú ajustas en medio al alma, de naturaleza triple[112]
y motor universal, y distribuyes su acción a través de
[los armoniosos miembros del universo.
Este alma, una vez dividida, engendra el doble movi-
[miento circular,
después vuelve sobre sí misma, gravita en torno al
[Espíritu[113]
insondable y hace moverse al cielo según su ejemplo.
Tú haces salir de los mismos principos a las almas y a
[las vidas inferiores

[109] La única razón que conduce a Dios a crear es la emanación del bien, ya que la «idea» del bien está en él, un bien que carece de toda envidia; entre los griegos era un lugar común el tema de la «envidia de los dioses».

[110] Dios crea sobre el modelo de las «ideas eternas» que para neoplatónicos y cristianos estaban en la mente de la divinidad.

[111] Se refiere a la armonía de las proporciones matemáticas. La armonía del mundo es representada mediante la armonía de los cuatro elementos (como en IV m. 6, 20 ss.) y mediante el del movimiento circular.

[112] La naturaleza del alma es triple porque Dios toma «lo Mismo» eterno y «lo Otro» cambiante y los fuerza a unirse para producir la armonía, «el Ser»; de estos tres elementos se formó el alma, motor universal.

[113] El Espíritu (*mens*) es el Dios superior (cf. IV 6, 32).

y, fijándolas en lo alto sobre carros ligeros[114],
las siembras en el cielo y sobre la tierra, después con
[ley benévola,
las reclamas y las haces volver a ti gracias al fuego que
[purifica[115].
Permite, Padre, al espíritu elevarse hasta su augusta
[sede,
concédele contemplar la fuente del bien[116], concédele,
[una vez hallada de nuevo la luz,
fijar en ti la clara mirada de la mente.
Disipa las nubes y el lastre de la masa terrena[117]
y brilla en tu esplendor[118]; pues tú eres el cielo se-
[reno[119],
tú, el reposo y la paz de los justos[120], contemplarte a ti
[es nuestro fin,

[114] Los seres vivos inferiores (*vitae minores*) y las almas de los hombres (*animae*) son asignadas a una estrella como su carro y, tras ser purificadas después de una vida buena en los cuerpos, regresan a los cielos.

[115] El simbolismo del fuego no se encuentra aún en Platón ni en los estoicos, sino que se trata de una creación neoplatónica. Cf. H. R. Patch, «Necessity in Boethius and the Neoplatonists», *Speculum* 10 (1935), 393-404.

[116] La petición se cumple en III m. 12, 1 ss. Cf. IV m. 6, 36 sobre Dios como «fuente y origen» (*fons et origo*).

[117] La tierra es el lugar de las nubes y nieblas. Cf. Cicerón, *Tusculanas*, 1, 42. Su significado alegórico se extendió con los neoplatónicos.

[118] Cf. I 6, 21; III m. 10, 15. Más ejemplos de la misma expresión en la poesía hímnica cristiana en F. Klingner, *De Boethii op. cit.*, 55.

[119] En este punto se cambia de la actitud de súplica al cumplimiento de las peticiones pues en las plegarias antiguas se podía fundamentar también de esta manera el derecho del suplicante para conseguir la realización de las peticiones. Sin embargo, Boecio transforma aquí la súplica en un elogio como en el *sanctus* de la misa. El Éter es el hogar de la divinidad (cf. Cicerón, *Naturaleza de los Dioses*, 2, 42 y I m. 4, 1).

[120] Esta representación de las almas tranquilas y del deseo de descanso falta en Platón pero ya aparece con Proclo, por lo que no puede ser considerado exclusivamente cristiana.

tú eres a la vez principio, conductor y guía, senda y [fin[121].

1 *10*[122] Así, ya que has visto tanto las formas del bien imperfecto como las del bien perfecto, creo que debo mostrarte ahora dónde está situado este modelo perfecto de felicidad.

2 A este respecto pienso que primero debemos indagar si un bien como el que acabas de definir puede existir en la realidad[123]; no sea que, pasando junto a la verdad sin verla, nos engañe una representación iluso-
3 ria de nuestra imaginación. En cualquier caso es innegable que este bien existe y que es, en cierto sentido, la fuente de todos los bienes; en efecto, todo aquello que se define imperfecto, es considerado imperfecto en
4 cuanto copia degradada de lo perfecto[124]. De ahí se deduce que, si en algún dominio, sea el que sea, resulta

[121] La serie de substantivos para describir a la divinidad (como en IV m. 6, 36 ss.) es característica del estilo hímnico tradicional, donde todos los nombres pueden ser el nombre de Dios. Sobre los términos «principio» y «fin», cf. Platón, *Leyes*, 715 E, aunque el concepto se encuentra ya en Heráclito y en los misterios órficos (cf. E. Norden, *Agnostos Theos, op. cit.*, 164). Muchos de estos términos utilizados en la descripción tradicional de la divinidad pasaron luego al cristianismo. Cf. las referencias completas en J. Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 289-290.

[122] Una vez que la Filosofía ha mostrado dónde radica la plenitud de la felicidad, demuestra que Dios se identifica con el bien más alto. Para probarlo, señala tres argumentos: existencia de la felicidad perfecta a partir de la felicidad imperfecta (2-6); la felicidad perfecta está, como los bienes perfectos, en Dios (7-10); entre Dios, la felicidad perfecta y los bienes perfectos existe identidad de ser (11-21). Cf. I. Schwarz, *Untersuchungen, op. cit.*, 79 y F. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 80 ss.

[123] Cf. III 9, 26. Sobre el concepto de «realidad» (*rerum natura*) frente a la «representación ilusoria de la imaginación» (*casa cogitationis imago*), cf. A. Pellicer, *Natura*, París, 1966, 253 ss. Cf. V m. 4, 14 sobre las impresiones externas que según los estoicos reflejan las almas.

[124] Se trata de una afirmación neoplatónica de Proclo y Plotino.

alguna cosa imperfecta, debe existir también en ese dominio alguna perfecta; porque si no se admite que la perfección existe, ni siquiera es posible imaginar con respecto a qué es imperfecto aquello que es así
5 considerado[125]. Además el ser[126] no se formó inicialmente a partir de elementos degradados e inacabados sino que, a partir de elementos intactos y perfectos, se degrada hasta llegar a esta extrema y agotada situa-
6 ción[127]. Pero si, como acabo de mostrar, existe un cierto tipo de felicidad imperfecta, derivada de un bien perecedero, no es posible dudar que exista una felicidad duradera y perfecta».

«La conclusión», dije, «es absolutamente verdadera e irrefutable».

7 «Si quieres ahora saber dónde reside», dijo ella, «haz el siguiente razonamiento: la opinión común de los hombres confirma que Dios, principio de todas las cosas, es bueno[128]. De hecho, ya que no es posible concebir nada mejor que Dios, ¿quién podría dudar que sea bueno aquello en comparación con lo cual nada es
8 mejor? Y que Dios es bueno lo demuestra la razón de modo tal que nos convence de manera irrefutable que
9 el bien perfecto también está en Él. De hecho, si así no fuese, Dios no podría ser el principio de todas las cosas; en efecto, cualquier cosa que poseyera el bien perfecto y pareciera anterior y más antiguo que Él,

[125] El argumento, que es de origen aristotélico (cf. *frag.* 16 W), es recogido por Agustín, *Ciudad de Dios*, 8, 6, y pasó a la escolástica como *argumentum ex gradibus*.

[126] En este caso *natura rerum* tiene el significado de «ser» (*tò ón*). Cf. G. Maurach, «Boethius Interpretationen», *Antike und Abendland* 14 (1968), 126-141, esp. 136.

[127] También de procedencia neoplatónica es el concepto de «degradación» de los seres al que aquí hace referencia Boecio. Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 192 ss.

[128] Cf. Platón, *República*, 379 B. Sobre el *consensus omnium* cf. V 6, 2.

tendría la preeminencia sobre Él, pues es evidente que
10 todo lo perfecto es anterior a lo menos completo. Por tanto, para no prolongar el razonamiento hasta el infinito, debemos admitir que en el sumo Dios está la plenitud del bien sumo y perfecto; pero hemos establecido que el bien perfecto es la verdadera felicidad: resulta pues que necesariamente la verdadera felicidad reside en el sumo Dios».

«Lo admito», dije, «y es completamente imposible que esto pueda ser rebatido».

11 «Pero», añadió, «te ruego que consideres cómo puedes demostrar de manera irreprochable e irrefutable esta afirmación de que en el sumo Dios soberano está la plenitud del sumo bien».

«¿Cómo?», pregunté.

12 «No supongas que el Padre de todas las cosas ha recibido del exterior ese sumo bien cuya entera posesión le atribuimos, ni que lo posee por su naturaleza, creyendo que la sustancia de la felicidad poseída es
13 diferente de la de Dios poseedor. Si creyeras, en efecto, que ese bien ha sido recibido del exterior, podrías pensar que quien lo ha dado es superior a quien lo ha recibido, pero reconocemos con toda justicia que Dios
14 está infinitamente por encima de todas las cosas. Y si el bien se encuentra en él por su naturaleza, pero es racionalmente distinto, dado que hablamos de un Dios principio de todas las cosas, no se explica quién ha
15 podido unir esas esencias diferentes[129]. En fin, si una cosa es distinta de otra cualquiera, no puede coincidir con aquello de lo que, por definición, es completamente distinta. Por lo tanto, lo que por su naturaleza es diferente del sumo bien, no es el sumo bien, lo cual sería sacrílego pensar a propósito de quien, con toda eviden-
16 cia, es superior a todo lo que existe. En efecto, no

[129] Dios y la felicidad.

puede existir absolutamente nada cuya naturaleza sea mejor que su principio; por tanto, puedo concluir con toda razón que lo que es principio de todas las cosas es también, por su sustancia, el sumo bien».

«Muy justo», dije.

17 «Pero hemos admitido que el sumo bien es la felicidad»[130].

«Así es», respondí.

«Hay que reconocer, por tanto», añadió, «que Dios es la felicidad misma».

«No puedo refutar las proposiciones anteriores», respondí, «y reconozco que esta conclusión es consecuencia lógica de aquellas».

18 «Observa», prosiguió, «cómo es posible confirmar más sólidamente la misma conclusión partiendo de que no pueden existir dos bienes sumos que sean distintos
19 entre sí[131]. En efecto, es imposible que entre dos bienes diferentes uno de ellos sea lo que es el otro; por lo tanto, ninguno de los dos podrá ser perfecto, dado que
20 a uno le falta el otro. Pero aquello que no es perfecto, evidentemente no es sumo; de ningun modo, por tanto, dos bienes que son sumos pueden ser diferentes. Ahora bien, hemos concluido que tanto la felicidad como Dios son el sumo bien; por lo tanto es necesario que la suma felicidad sea lo mismo que la suma divinidad».

21 «No se puede concluir», dije, «nada más verdadero ni mejor argumentado ni que sea más digno con respecto a Dios».

22 «Prosiguiendo esta argumentación», continuó, «de la misma manera que los geómetras suelen deducir de los teoremas demostrados lo que denominan "porismata"[132], así también yo te voy a ofrecer una especie de

[130] Cf. III 3, 7.

[131] Cf. III 11, 4.

[132] *Porismata* es la transcripción del término técnico griego usado en las conclusiones de los razonamientos lógicos, especialmente en

23 corolario[133]. En efecto, puesto que, por una parte, al adquirir la felicidad los hombres llegan a ser felices y, por otra, la felicidad es la divinidad misma, resulta evidente que al adquirir la divinidad llegan a ser felices.
24 Pero de la misma manera que con la adquisición de la justicia llegan a ser justos y con la de la sabiduría, sabios, igualmente, siguiendo un criterio análogo, quienes han adquirido la divinidad llegan necesariamente a
25 ser dioses[134]. Por consiguiente, todo hombre feliz es un dios. Es verdad que por naturaleza no hay más que un solo Dios; pero nada impide que, por participación[135], haya tantos como se quiera».

26 «Ya prefieras llamarla "porisma" o "corolario", exclamé, ésta es una conclusión tan bella como valiosa».

27 «Sin embargo no hay nada más bello que esta otra proposición, que la razón me convence debe ser añadida a las precedentes».

«¿Cuál?», pregunté.

28 «Puesto que la felicidad», dijo, «parece incluir muchos elementos, ¿se reúnen todos ellos para formar como en un mosaico, por así decirlo, la figura unitaria de la felicidad, o alguno de ellos es el que constituye la sustancia de la felicidad y todo el resto se refiere a él?».

---

aquellas que son la consecuencia de otras demostraciones. Cf. H. Chadwick, *Boethius, op. cit.*, 106-107.

[133] *Corollarium*, originariamente «un regalo sin importancia», por lo general un ramo de flores (se trata, de hecho, del diminutivo de *corolla*). Boecio emplea esta palabra para enfatizar el carácter sorprendente de la conclusión, algo que es inesperado pero resulta bien recibido.

[134] En la equiparación entre felicidad y divinidad insitieron especialmente los estoicos (cf. Cicerón, *Naturaleza de los Dioses*, 2, 153), aunque ya se encuentra en Aristóteles (cf. *Etica a Nicómaco*, 1178 B).

[135] El concepto platónico de la *méthexis* o *metokhé* (cf. II 5, 10). También los cristianos conocieron esta representación (cf. Agustín, *Ciudad de Dios*, 9, 23).

29 «Quisiera», respondí, «que aclararas tu pregunta, recordando y precisando cada uno de esos argumentos».

«¿No estamos convencidos», preguntó, «de que la felicidad es el bien?».

«Sí», respondí, «e incluso el sumo bien».

30 «Puedes», dijo, «extender esta consideración a todos los bienes. La felicidad es, en efecto, suma independencia, es además sumo poder, y se dice que es
31 también respetabilidad, celebridad y placer. Entonces, todo esto, el bien, la independencia, el poder y los otros elementos, ¿son, por decirlo de algún modo, miembros de la felicidad o se relacionan todos con el bien como si fuera éste el punto más elevado?».

32 «Comprendo el problema que planteas», respondí, «pero deseo escuchar cuál es tu análisis a este respecto».

33 «Escucha ahora cómo se resuelve el problema. Si todas estas cosas fuesen elementos de la felicidad, diferirían también unas de otras: en esto consiste la naturaleza de las partes, en componer un único cuerpo con su
34 diversidad. Ahora bien, se ha demostrado que todos esos elementos constituyen una sola e idéntica cosa; luego no son en absoluto partes; en otro caso parecería que la felicidad está compuesta de un solo miembro, lo cual es imposible».

35 «Ciertamente esto es indudable», dije, «pero espero atentamente el resto del argumento».

36 «Es evidente, por lo demás, que los otros elementos están relacionados con el bien. En efecto, se busca la independencia precisamente porque se considera que es un bien, se desea el poder porque también a éste se le considera un bien; lo mismo se puede inferir a propósito de la respetabilidad, la fama y el placer.

37 Por lo tanto, la esencia y la causa de todo aquello que es deseable es el bien, pues lo que no contiene en sí bien alguno, ya sea real o ilusorio, no puede de ninguna manera ser deseado.

38 Por el contrario, también cosas que por su naturale-
za no son bienes, son buscadas como si fueran verda-
deros bienes con tal de que den la impresión de serlo.
De donde se deduce con razón que la esencia, la causa
y la explicación de todos los deseos es su cualidad de
39 bien[136]. Por otra parte, la causa que induce a buscar una
cosa es precisamente lo que parece particularmente
deseable, como en el caso de la persona que quiere
montar a caballo por motivos de salud: no desea tanto
el ejercicio de la equitación como el beneficio para su
40 salud[137]. En consecuencia, puesto que todas estas cosas
se buscan por el bien que proporcionan, todos las de-
41 sean no tanto por ellas como por el bien mismo. Pero
hemos admitido que es con vistas a la felicidad por lo
que se desean todas las otras cosas [por esto, siguiendo
el mismo argumento, la felicidad es lo único a lo que
42 se aspira][138]. De lo dicho resulta claro que el bien y la
felicidad tienen una sola e idéntica esencia».

«No veo razón por la que alguien pueda estar en desacuerdo».

43 «Pero hemos mostrado que Dios y la verdadera
felicidad son una y la misma cosa».

«Sí», dije.

«Se puede por tanto concluir con seguridad que la esencia de Dios reside también en el bien mismo y no en alguna otra parte[139].

---

[136] «Cualidad de bien» (*bonitas*) es un concepto neoplatónico. Cf. P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 169 con referencias a Plotino, 1, 4, 6.

[137] El mismo razonamiento con otro ejemplo lo emplea Platón, *Gorgias*, 467 C.

[138] Aunque estas palabras figuran en los manuscritos, Büchner demostró que se trata de un escolio introducido por algún comentarista.

[139] Las ideas de que Dios es la suma de todos los bienes y la divinización del hombre a través del conocimiento de Dios, son de origen platónico (cf. *Gorgias*, 470 E).

X[140] Venid aquí todos juntos[141], cautivos,
a quienes aprisiona con vergonzosas cadenas
la engañosa pasión que habita los espíritus humanos.
Éste será el descanso de vuestras fatigas,
éste el puerto[142] que permanece en plácida calma,
éste el único refugio abierto a los desdichados.
Todo aquello que el Tajo[143] de sus auríferas arenas
da, o el Hermo[144] de sus rutilantes orillas,
o el Indo que, próximo a la zona tórrida,
mezcla los reflejos verdes y brillantes de las piedras [preciosas[145],
no puede iluminar vuestra mirada y sumerje aún más
a los cegados espíritus en sus tinieblas[146].
Todo aquello que seduce y excita vuestras mentes
lo alimenta la tierra en sus más profundos antros;

---

[140] Con metáforas tradicionales ya desde Platón conduce la Filosofía a los hombres al lugar de su curación. Todos los tesoros del mundo no pueden iluminar el espíritu sino que lo conducen a las tinieblas. Pero quien ha contemplado la luz de Dios, despreciará incluso el resplandor de los rayos del sol. Metro falécio que, a partir del v. 4, alterna con endecasílabos sáficos. Cf. L. Pepe, *La metrica, op. cit.*, 241.

[141] Estos versos recuerdan las palabras de *Mateo*, 11, 28 (cf. E. Rapisarda, *La crisi spirituale di Boezio*, Catania, 1953², 33). H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 113, explica sin embargo el poema a partir de concepciones platónicas y neoplatónicas.

[142] La imagen del puerto, relacionada con la del viaje (cf. I 3, 11) solía ser identificada con la Filosofía (cf. Eurípides, *Bacantes*, 902 ss.; Cicerón, *Tusculanas*, 5, 5; Plutarco, *Moralia*, 601 F) pero los neoplatónicos y cristianos la identificaron con Dios. Cf. C. Bonner, «Desired Haven», *Harvard Theological Review* 34 (1941), 296 ss., y H. Rahner, *Griegisches Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt, 1966³, 86 ss.

[143] El río Tajo era famoso en la Antigüedad por sus arenas auríferas.

[144] El Hermo (hoy el Gediz Irmak), en Anatolia, era también famoso por el oro que arrastraban sus arenas.

[145] En la Antigüedad se creía que el Indo, conocido en Occidente a partir de la expedición de Alejandro Magno el 326-325 a.C., proporcionaba piedras preciosas.

[146] Sobre el simbolismo de la luz, cf. I m. 2, 2 ss.

el esplendor que gobierna y da vida al cielo
evita las oscuras ruinas del alma.
Todo aquel que pueda observar esta luz
no dirá ya que los rayos de Febo son brillantes»[147].

1 *11*[148] «Estoy de acuerdo, dije, pues todas tus argumentaciones se encadenan con los más sólidos razonamientos».

2 Entonces ella me preguntó: «¿Estimarías en mucho llegar a reconocer en qué consiste el bien en sí mismo?».

3 «Muchísimo», repondí, «si al mismo tiempo tengo la fortuna de conocer también a Dios, que es el bien».

4 «Pues te lo voy revelar», dijo, «con el más riguroso razonamiento, siempre que tengas presentes las conclusiones a las que hemos llegado hace poco»[149].

«Las tendré presente».

5 «¿Acaso no hemos mostrado», preguntó, «que aquellas cosas que la mayoría de las personas buscan no son bienes verdaderos y perfectos porque difieren entre sí y que, en la medida en que a cualquiera de ellos le falta algo de lo que poseen los otros, no pueden proporcionar el bien total y absoluto? ¿Y no hemos mostrado que el verdadero bien sólo surje cuando todos ellos se reunen, por decirlo así, en una sola forma y una sola potencia[150], de manera que la independencia,

[147] La identificación de Dios con la luz es una concepción frecuente en los autores cristianos a partir de Filón, aunque también presenta resonancias neoplatónicas. Cfr H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 114 ss. La imagen de las ruinas recoge el concepto neoplatónico de la caída de las almas (cf. I m. 2, 1).

[148] La *Consolación* llega al conocimiento del bien en sí mismo. Para ello Boecio debe aprender que lo Uno y el Bien son idénticos: la cosas existen cuando están unidas a una unidad.

[149] Cf. III 10, 19 ss.

[150] «Potencia» (*efficientia*) es la traducción del término griego *dynamis*.

el poder, la respetabilidad, la celebridad y el placer se identifican entre sí, mientras que si todas estas cosas no son una y la misma, no poseen ninguna propiedad que permita incluirlas entre las cosas que deseamos?».

6 «Sí, todo esto ha sido demostrado», respondí, «y de ninguna manera puede ponerse en duda».

7 «Por consiguiente, si estas cosas en modo alguno son bienes cuando difieren entre sí, mientras que cuando comienzan a ser una sola cosa se convierten en bienes, ¿no sucede que llegan a serlo al adquirir esa unidad?».

«Así parece», respondí.

8 «Pero ¿estás de acuerdo o no en que todo lo que es bueno lo es porque participa del bien?».

«Así es».

9 «Por lo tanto, en virtud de un razonamiento análogo debes admitir que lo uno y el bien son una sola e idéntica cosa[151]; en efecto, las cosas que por naturaleza no tienen efectos diferentes, tienen una idéntica esencia».

«No puedo negarlo», dije.

10 «¿Sabes, pues», preguntó, «que todo aquello que existe dura y subsiste tanto tiempo como sea uno, pero que perece y se destruye en el mismo momento en que deja de ser uno?»[152]

«¿Cómo es eso?»

11 «Sucede como en los seres vivos», respondió, «cuando alma y cuerpo están unidos en una sola entidad y así permanecen, se habla de ser viviente; pero cuando esta unidad se disuelve por la separación de los dos componentes, está claro que muere y ya no es un
12 ser viviente; también el mismo cuerpo, mientras por la

[151] Recoge Boecio el concepto platónico de la identidad entre lo uno y el bien.

[152] La misma idea se encuentra ya en Parménides y Boecio la recoge en *Arithmetica*, 1, 7.

conjunción de sus miembros permanece en forma uni-
taria, es considerado figura humana; pero si se destruye
la unidad por la división y separación de las partes del
13 cuerpo, deja de ser lo que era. De la misma manera, si
examinamos el resto, veremos sin duda alguna que
todo ser subsiste mientras es uno, pero perece cuando
deja de ser uno»[153].

«A medida que considero más ejemplos», dije, «en-
cuentro que no puede ser en absoluto de otra forma».

14 «¿Existe», prosiguió, «algún ser que, en la medida
en que actúe conforme a la naturaleza, pierda el instin-
to de conservación y desee llegar al aniquilamiento y a
la destrucción?».

15 «Si observo a los seres vivientes», respondí, «que
tienen alguna facultad natural de querer y de no querer,
no encuentro ninguno que, sin el influjo de presiones
externas, abandone el instinto por la existencia y se
16 enfrente voluntariamente a su propia muerte. En efec-
to, todo ser viviente se esfuerza en conservar la salud y
17 se afana por evitar la muerte y la destrucción. Tengo,
por el contrario, serias dudas sobre qué debo pensar a
propósito de las plantas, árboles y seres completamente
inanimados»[154].

18 «Sin embargo, tampoco hay motivos para tener
dudas sobre esto pues puedes ver que las plantas y los
árboles nacen en los lugares que más les convienen,
donde, en la medida de lo posible, su naturaleza les
19 permita evitar secarse rápidamente y morir. Por esto

[153] La anterior definición de «ser vivo» (*animal*) parece estoica (Cicerón, *Tusculanas*, 1, 90; pero cf. Agustín, *La Ciudad de Dios*, 9, 9). La última parte del parágrafo es platónica (cf. *Fedón*, 88 B).

[154] Cf. Cicerón, *Fines*, 5, 24 ss.; Séneca, *Epístolas*, 36, 8. También las plantas y los seres inanimados tienen una tendencia a la autoconservación y se esfuerzan por alcanzar el bien. Cf. Platón, *Timeo*, 77 A ss.; Plotino, 1, 4, y P. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 172.

algunas nacen en los llanos, otras en las montañas,
algunas crecen en los terrenos pantanosos, otras se
adhieren a las rocas, otras incluso prosperan en las
estériles arenas y se secarían si se las intentase trans-
20 plantar a otro lugar. La naturaleza da a cada uno lo que
le conviene y se esfuerza en evitar que mueran durante
21 todo el tiempo que pueden vivir. ¿Cómo explicar que
todos los tipos de plantas, como si hundieran sus bocas
en la tierra, absorben su alimento a través de las raíces
22 y difunden la savia por la médula y la corteza? ¿Cómo
explicar que las partes más tiernas como la médula
estén ocultas en el interior, protegidas del exterior por
alguna resistencia leñosa, mientras la corteza externa
queda expuesta a la intemperie, como una defensa
23 capaz de soportar la inclemencia? Además, ¡cuánta es
la solicitud de la naturaleza para que todas las especies
se propaguen mediante la reproducción de las semillas!
24 ¿Quién puede ignorar que todas las semillas son, en
cierto sentido, instrumentos concebidos no sólo para
mantener la existencia un tiempo determinado sino
también para prolongar a cada especie casi hasta el
25 infinito? En cuanto a los seres que creemos inanima-
dos, en virtud de la misma lógica, ¿no desean también
26 ellos lo que les es propio? ¿Por qué razón la ligereza de
las llamas las eleva a lo alto mientras el peso de la tie-
rra la arrastra hacia abajo, sino porque a cada uno de
ellos les convienen estas direcciones y movimien-
27 tos?[155] Más aún, lo que resulta apropiado para una cosa,
la preserva, de la misma manera que aquello que le es
28 hostil, la destruye. Ahora bien, los cuerpos sólidos,
como las piedras, tienen una compactísima cohesión

[155] Frente a III m. 9, 10 ss., donde el movimiento de los elementos es considerado desde el punto de vista de la armonía, Boecio acentúa aquí la idea de que cada elemento tiene un lugar y un movimiento propio. Esta concepción es presocrática pero fue divulgada por Aristóteles.

29 entre sus partes y no se dejan disgregar fácilmente. Por
el contrario, los líquidos como el aire y el agua ceden
fácilmente a las fuerzas que los dividen pero vuelven
inmediatamente a unirse con aquellas partes de las que
fueron separadas; el fuego, en cambio, resiste a toda
separación.
30 Y ahora no estamos hablando de movimientos
voluntarios[156] de un espíritu inteligente sino del instinto
natural, como cuando digerimos los alimentos ingeri-
dos sin pensarlo, o cuando respiramos durante el sueño
31 sin darnos cuenta; en efecto, ni siquiera en los seres
animados el deseo de conservación depende de actos
voluntarios del espíritu, sino de principios naturales.
32 Inducida con frecuencia por graves motivos, la volun-
tad abre los brazos a la muerte[157], que repugna a la
naturaleza y, por el contrario, otras veces la voluntad
frena el acto de procreación, el único medio que asegu-
ra la perpetuación de los seres mortales y que es siem-
33 pre buscado por la naturaleza. Tan cierto es que este
amor por sí mismo no procede de una actividad
consciente del espíritu sino de un instinto natural; la
Providencia[158], en efecto, ha dado a los seres por ella
creados[159] este motivo, quizás el principal, de conserva-
ción, esto es el deseo natural de prolongar la vida todo
el tiempo posible.

---

[156] Cf. V 2, 2; V 3, 30 y V m. 4, 10, ss. Platón, *Leyes*, 896 E y Cicerón, *Naturaleza de los Dioses*, 3, 69.

[157] El argumento es particularmente eficaz pues el propio Boecio había experimentado este deseo (cf. I m. 1, 20).

[158] Introducido ya en III m. 2, 3 (*prouida natura*), constituirá la materia principal de los libros cuarto y quinto.

[159] Es éste el único lugar de la *Consolación* en que aparece la palabra *creatus* en el sentido de «creación». Se trataría, según Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 223, de un «lapsus cristiano», aunque Gruber, *Kommentar, op. cit.*, 304-5, señala que este uso de *creare* no es específicamente cristiano (cf. por ej., Cicerón, *Finibus*, 5, 38).

34 No hay, por tanto, razón para que puedas en absoluto dudar de que todo lo que existe tiende instintivamente a mantener su conservación y a evitar su destrucción».

35 «Reconozco», dije, «que veo ahora sin la menor incertidumbre las cosas que hasta hace poco me parecían inciertas».

36 «Por otra parte», añadió, «también lo que tiende a subsistir y a perpetuarse desea ser algo único, pues si se destruye esta unidad, ni siquiera le será posible conservar la existencia».

«Es verdad», dije.

37 «Por consiguiente», continuó, «todos los seres desean la unidad»[160].

«Lo reconozco», dije.

«Pero hemos demostrado que lo uno y el bien son exactamente lo mismo».

«Sí, es cierto».

38 «Luego todas las cosas buscan el bien, concepto que puedes definir de la siguiente manera: el bien es aquello a lo que todos aspiran»[161].

39 «No puede concebirse nada más cierto», respondí. «En efecto, o todas las cosas no se refieren a ningún elemento unitario y, privadas, por decirlo así, de un punto de referencia, vagan sin dirección a merced de las olas o, por el contrario, existe un punto hacia el cual todos los seres se precipitan y ese será el más importante de todos los bienes».

40 Entonces ella me dijo: «¡Discípulo mío, estoy muy contenta pues has fijado en tu mente lo que constituye el núcleo mismo de la verdad. Y en este proceso te ha sido revelado aquello que decías hace poco desconocer».

---

[160] Concepto neoplatónico del «deseo de unidad» (*póthos toû henós*) de Proclo. Cf. M. Galdi, *Saggi boeziani*, Pisa, 1938, 133.

[161] Es la misma definición de «bien» que da Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1094 A).

«¿Qué es?», pregunté.

41 «Cuál es el fin de todas las cosas», respondió; «eso es en efecto, sin duda, aquello a lo que todos aspiran; y, como habíamos concluido que aquello a lo que todos aspiran es el bien, debemos reconocer que el fin de todas las cosas es el bien[162].

XI[163] Todo aquel que busca la verdad en el interior de [su mente[164]
y no desea desviarse del camino,
debe volver sobre sí la luz de su mirada interior[165],
y, recogiendo los amplios movimientos, ponerlos en [círculo[166]
y enseñar a su alma que aquello que busca en el exte- [rior,
ya lo posee encerrado en sus tesoros[167];
aquello que poco antes ocultaba la negra nube del error
brillará más claro que el mismo Febo.

[162] En este punto se advierte la influencia de Plotino, quien defendía que la unidad absoluta es el sumo bien, Dios eterno, inmutable, del que nacen todas las cosas sin que él cambie. Lo Uno es la esencia suprasensible y suprarracional de Dios, de la que todo emana y a la que todo tiende a retornar. Boecio toma de Plotino únicamente el pensamiento de que el verdadero bien está en la unidad; ya para Platón las «ideas» eran unidades perfectas y la más alta unidad residía en la «idea» del bien. Cf. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 225 ss.

[163] El poema está inspirado en la teoría platónica de la «reminiscencia» (*anámnesis*), según la cual el alma, cuando al nacer es aprisionada en el cuerpo, olvida todo lo que sabe por su naturaleza del mundo eterno de las «ideas» al que pertenece, y todo aprendizaje de la verdad durante su vida consiste en recordar el conocimiento olvidado. Cf. Platón, *Menón* 81-86; *Fedón*, 72-76. El metro son trímetros yámbicos escazontes (coliambos) como en II m. 1.

[164] Cf. I m. 2, 1 y III m. 9, 16.

[165] Cf. Agustín, *Confesiones*, 7, 10, 16. La idea ya aparece en Plotino y Proclo (cf. H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 116 y I m. 2, 2 ss.

[166] Todo el verso refleja una concepción neoplatónica.

[167] Estos verdaderos tesoros (*thesaurus*) están en oposición a las falsas riquezas (*diuitiae*) mencionadas en II 5, 3.

Pues del espíritu no ha desaparecido totalmente la luz
a pesar de que el cuerpo lo envolvió con la masa del [olvido;
queda, sin duda, fijada en nuestro interior una semilla [de verdad[168]
a la que reanima el soplo de la enseñanza;
¿cómo respondéis con espontánea exactitud cuando [sois preguntados,
si la llama de la verdad no viviera oculta en lo más [profundo de vuestro corazón?
Si la musa de Platón proclama la verdad,
aquello que uno aprende, en realidad lo recuerda, sin [darse cuenta»[169].

1 *12*[170] Yo entonces le dije: «Estoy completamente de acuerdo con Platón; de hecho, ya es la segunda vez que me recuerdas esta verdad[171]: perdí la memoria primero a causa del contacto degradante con el cuerpo y una segunda vez cuando estaba oprimido por el peso del sufrimiento»[172].

[168] La imagen de la semilla que es implantada en el hombre por Dios y que en la *Consolación* aparece como «filosofía» (I 4, 38), como «bien» (II 5, 24) o como «saber» (II 4, 28) es frecuente entre los gnósticos y los cristianos, aunque también se presenta ya en el pensamiento clásico (Heráclito). Cf. H. Rahner, *Griechische Mythen, op. cit.*, 175.

[169] Con la expresión *Platonis musa* Boecio se refiere al «soplo poético» que anima la inspiración filosófica de Platón. De hecho cuando este filósofo expone su teoría de la reminiscencia lo hace en términos imaginarios y poéticos. La concepción del aprendizaje como recuerdo (*anámnesis*) es expuesta en *Fedón*, 72 E ss. y *Menón*, 82, C ss.

[170] La siguiente sección está dedicada al problema de las formas en que el mundo es gobernado. Boecio sabe que Dios gobierna el mundo no con instrumentos externos (*gubernacula*) sino mediante el bien, que es él mismo. Es él quien une las cosas opuestas y las mantiene unidas mientras están en calma.

[171] Primero en I 6.

[172] Cf. I m. 2, 1; I 2, 4 y I m. 7, 20 ss.

2 Ella dijo entonces: «Si reflexionas sobre lo que hemos admitido anteriormente, no tardarás mucho tiempo en recordar precisamente aquello que hace poco has confesado que desconocías».

«¿A qué te refieres?», pregunté.

3 «A la cuestión del timón que gobierna el universo»[173], respondió.

«Recuerdo», dije, «haber confesado mi ignorancia, pero, si bien adivino ya lo que vas a decir, deseo no obstante escucharlo de ti más claramente».

4 «Hace poco», dijo, «no tenías la más mínima duda de que este mundo es gobernado por Dios».

«Ni pienso ahora», respondí, «ni lo haré nunca, que haya que ponerlo en duda, y te expondré brevemente las razones por las que he llegado a esta convicción.
5 Este mundo, compuesto de partes tan diferentes y opuestas, no habría podido en absoluto constituirse en una forma unitaria si no hubiese existido un ser dotado
6 de unidad, capaz de unir elementos tan diversos. Y una vez reunidos, sin duda la misma diversidad de naturalezas en contradicción las unas con las otras lo separaría y dispersaría si no existiera un principio de unidad capaz de mantener una cohesión entre los
7 elementos que ha unido entre sí. El orden de la naturaleza no procedería de un modo tan estable ni los distintos elementos desplegarían movimientos[174] tan conformes a lugares, tiempos, capacidad, espacios, cualidades, si no existiera un principio único que, permaneciendo inmóvil[175], regulara la inestable multiplici-

[173] Repetición de la pregunta de I 6, 7 y 19.

[174] Movimientos (*motus*) se corresponde con el término griego *kínesis*, que en sentido amplio designa todos los procesos naturales. En la filosofía antigua su número varía entre siete (Platón, *Timeo*, 40 A) y tres (Aristóteles, *Metafísica*, 1068 a). Boecio diferencia cuatro movimientos: el movimiento local, el temporal, el de cantidad (intensidad y espacio) y el de cualidad.

[175] Alusión a la inmovilidad del primer motor.

8 dad de estos cambios. Sea lo que sea eso en virtud de lo cual subsisten y se mueven los seres creados, yo, con un nombre usado por todos, lo llamo Dios».

9 «Ya que esto es lo que sientes», añadió ella, «creo que poco me queda por hacer para que, en posesión de la felicidad, puedas volver a tu patria sano y salvo.
10 Pero examinemos nuestras proposiciones precedentes. ¿Acaso no habíamos incluido la independencia en la felicidad y no estábamos de acuerdo en que Dios es la felicidad misma?»[176].

«Ciertamente, así es».

11 «Por consiguiente», prosiguió, «para gobernar el mundo no tendrá necesidad de ayuda exterior alguna; de lo contrario, si necesitara algo, no tendría una plena independencia»[177].

«Esto es necesariamente así», dije.

12 «Por tanto, Él solo dispone todas las cosas por sí mismo».

«Es imposible negarlo», respondí.

13 «Ahora bien, ya hemos mostrado que Dios es el mismo bien»[178].

«Lo recuerdo», dije.

14 «Así pues, es por medio del bien como dispone todas las cosas, ya que gobierna todo por sí solo; y también estamos de acuerdo en que Él es el bien y que este bien es, por así decirlo, el timón y gobernalle que conserva el mecanismo del mundo estable e íntegro»[179].

15 «Estoy completamente de acuerdo», dije, «y ya hace algún tiempo adiviné, a pesar de ciertas dudas, que ibas a decir esto».

16 «Te creo», dijo, «pues, en mi opinión, orientas

[176] Cf. III 2, 19 (sobre la independencia) y III 10, 17 (sobre la felicidad).

[177] Cf. III 3, 14.

[178] Cf. III 10, 20.

[179] Cf. III m. 9, 1 (y I 6, 7).

ahora con mayor atención tu mirada al discernimiento de la verdad; y no te parecerá menos fácil de comprender lo que voy a decirte».

«¿De qué se trata?», pregunté.

17 «Puesto que se cree con razón», dijo, «que Dios gobierna todas las cosas con el timón de la bondad y puesto que todas estas mismas cosas, como he mostrado, tienden por instinto natural hacia el bien, ¿se puede acaso poner en duda que se dejan gobernar voluntariamente y que, disponibles y sometidas a su piloto, espontáneamente se pliegan a la voluntad de aquel que las dirige?[180]».

18 «Así debe ser», respondí. «Y no resultaría un gobierno feliz si realmente fuera un yugo impuesto en contra de la voluntad y no una salvación libremente consentida».

19 «¿No hay por tanto nada que, permaneciendo fiel a su naturaleza, intente ir contra Dios?».

«Nada», respondí.

20 «Y si alguna cosa lo intentara», continuó, «¿podría obtener acaso algún éxito contra aquel que, como hemos reconocido justamente, está en plena y completa posesión de la felicidad?».

«No conseguiría nada en absoluto», respondí.

21 «¿No existe, pues, nada que quiera o pueda oponerse a este sumo bien?».

«Creo que no», respondí.

22 «Es, por tanto», concluyó, «el sumo bien el que gobierna todo con firmeza y lo dispone con suavidad»[181].

[180] Boecio recoge aquí el concepto estoico de *pronoia*, «hado» o «necesidad absoluta» de todo el acontecer natural, al que sólo parece escapar la arbitraria conducta humana (cf. I 6, 10 y IV 2, 10).

[181] Según E. K. Rand («On the Composition of Boethius *Consolatio Philosophiae*», *Harvard Studies in Classical Philology* 15 [1904], 26, 1), se trata de una cita de la Biblia (*Sap.* 8, 1), mientras que A.

23 Entonces yo exclamé: «¡Cuánto me deleita no sólo esta conclusión, suma esencial de nuestros razonamientos, sino también, y mucho más aún, las mismas palabras que empleas, hasta tal punto que por fin la ignorancia, capaz de destrozar las cosas más importantes, se avergüenza de sí misma»[182].

24 «Conoces», dijo, «por la mitología a los Gigantes que desafiaron al cielo[183]; también a ellos, como era
25 justo,una firmeza benigna los puso en su lugar. Pero ¿quieres que confrontemos nuestros argumentos? Quizás de tal debate pueda saltar alguna hermosa chispa de verdad».

«Como creas conveniente», respondí.

26 «Nadie podría poner en duda», comenzó, «que Dios es omnipotente».

«Nadie que tenga una mente equilibrada», respondí, «abrigaría la menor duda».

27 «Por otra parte, no hay nada que no pueda hacer aquel que es omnipotente».

«Nada», respondí.

Souter (*Class. Rev.* 49 [1935], 210) piensa en un préstamo de Agustín. También se ha pensado en una reminiscencia de la gran antífona de adviento (A. Cabaniss, *Speculum* 22 [1947], 441 ss.). En cualquier caso, se trata de la cita bíblica más segura de toda la *Consolación*. Cf. intr. 64 y n. 114; Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 340 y Ch. Morhrmann, «Some Remarks on the Language of Boethius' *Consolatio philosophiae*», en J. J. O'Meara y B. Naumann (eds.), *Latin script and letter AD 400-900. Festschrift L. Bieler*, Leiden, 1976, 55-61.

[182] Esta es la acción habitual de la ignorancia (*stultitia*), cf. I 3, 6.

[183] Los Gigantes, hijos de la Tierra (Gea) y del Cielo (Urano) eran seres enormes dotados de una fuerza invencible y un aspecto terrorífico. Apenas nacidos ya amenazaron al cielo y fueron derrotados por Zeus y Atenea. La Gigantomaquia, o lucha de los Gigantes contra los dioses, constituye una de las figuras proverbiales de la resistencia al orden divino y fue uno de los temas favoritos de la plástica antigua, especialmente en la ornamentación de los templos. Cf. O. Gigon, *Die antike Kultur, op. cit.*, 294 y I. Schwarz, *Untersuchungen, op. cit.*, 151, n. 2.

28 «¿Puede entonces Dios hacer el mal?».
«En modo alguno», respondí.
29 «Por tanto», dijo, «el mal no existe, ya que no
puede hacerlo aquel que todo lo puede»[184].
30 «¿Pretendes burlarte de mí, le dije, construyendo
con tus argumentos un laberinto inextricable en el que
unas veces entras por donde deberías salir y otras sales
por donde has entrado, o intentas complicar el admira-
31 ble círculo de la simplicidad divina? Hace poco[185], en
efecto, al comenzar tu razonamiento sobre la felicidad,
decías que ésta era el sumo bien y afirmabas que
32 residía en el Dios sumo. Sostenías también que Dios
era el sumo bien y la felicidad absoluta, a partir de lo
cual me ofrecías como una especie de pequeño presen-
te la conclusión de que nadie puede llegar a ser feliz si
33 no participa de la naturaleza divina. Añadías que el
mismo elemento constitutivo del bien era la esencia de
Dios y de la felicidad y me enseñabas que aquello que
es uno es igualmente el bien, al que tiende la naturale-
34 za de todas las cosas. Defendías también que Dios
gobierna el universo con el timón de la bondad, que
todas las cosas le obedecen de buen grado, y que el
mal no tiene naturaleza alguna. Y desarrollabas estas
afirmaciones sin recurrir a ningún argumento del exte-
rior sino con pruebas internas e inherentes al tema que
se deducían unas de otras»[186].

[184] El argumento de Boecio consiste en negar la existencia del mal partiendo de que éste consiste en la ausencia de existencia; este argumento, que no se encuentra en Platón, es común en este periodo tanto a los neoplatónicos como a los cristianos. Cf. IV 2, 32; Agustín, *Confesiones*, 7, 12, 18; F. P. Hager, «Die Materie und das Böse im antiken Platonismus», *Museum Helveticum* 19 (1962), 73-103 y Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 173.

[185] Cf. III 10, 17.

[186] Una vez que Boecio reconoce tras su curación el método de razonamiento está capacitado para responder racionalmente a la Filosofía. Cf. S. Lerer, *Boethius and dialogue, op. cit.*, 133-134.

36 Entonces ella replicó: «De ninguna manera me he
burlado de ti, y con la ayuda de Dios, al que hace un
instante invocábamos[187], he llevado a término la más
37 importante de todas las tareas. En efecto, la forma de la
esencia divina es tal que no se dispersa en elementos
externos a ella ni admite en sí misma ningún elemento
extraño sino que, como a propósito de ella dice
Parménides,

por todas partes semejante a la redondez de una es-
[fera[188]

hace girar el círculo móvil del universo, mientras ella
38 misma se mantiene inmóvil[189]. Y si hemos debatido
argumentos que no hemos buscado en el exterior sino
encontrado en el interior del tema que tratábamos, no
hay razón para que te sorprendas, ya que, bajo la auto-
ridad de Platón, has aprendido que el discurso debe
estar relacionado con las cosas de las que habla[190].

XII[191] Feliz quien pudo contemplar
del bien la fuente clara,
feliz quien pudo desatar

[187] Cf. III 9, 33.

[188] El verso de Parménides que cita Boecio, uno de los pocos que se han conservado de su poema filosófico *Sobre la Naturaleza*, es recogido también por Platón (*Sofista*, 244, E). Fue frecuentemente citado este verso por los neoplatónicos. Cf. Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 166.

[189] Se deduce que la expresión neoplatónica de la emanación del mundo que Boecio emplea varias veces sólo sería una metáfora. Cf. III m. 9, 3 y V 2, 8.

[190] Cf. Platón, *Timeo*, 29 B.

[191] La situación de Boecio es explicada mediante la fábula de Orfeo. Como éste perdió a su esposa Eurídice al volver la vista atrás antes de salir del Infierno, los hombres no deben dejarse llevar por el amor a las cosas terrenas. La literatura existente sobre este poema es muy amplia. Sobre la interpretación simbólica del poema, cf. Kling-

las pesadas ataduras de la tierra[192].
En otro tiempo un poeta tracio[193]
que lloraba la muerte de su esposa,
consiguió, primero, con sus desoladas melodías
que los bosques acudieran conmovidos,
que los ríos detuvieran el curso de sus aguas;
la cierva, sin miedo, se tumbó
junto a los feroces leones,
y la liebre miró sin temor
al perro ya amansado por el canto.
Como un fuego más ardiente
abrasaba lo más profundo de su pecho,
y la música que había sometido al universo
no consolaba a su autor,
lamentando la crueldad de los dioses celestes,
se acercó a las moradas infernales.

---

ner, *De Boethii, op. cit.*, 31 ss.; Galdi, *Saggi boeziani, op. cit.*, 108 ss.; H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 118-125. Sobre las transformaciones literarias de esta poesía y de otras narraciones mitológicas, cf. R. Dwyer, *Boethian Fiction*, Cambridge, Mass., 1976; B. Friedman, *Orpheus in the Middle Age*, Cambridge, Mass., 1970, 75 (y la bibliografía allí citada sobre el mito). El poema está escrito en glicónios, como I m. 6.

[192] Cf. Virgilio, *Geórgicas*, 2, 490. Según Galdi, *Saggi boeziani, op. cit.*, 241 ss., Boecio pretende aquí corregir a Virgilio.

[193] Siguiendo a Virgilio (*Geórgicas*, IV 453-527) y Séneca (*Hércules Loco*, 569-598) trata Boecio el mito de Orfeo, poeta tracio prehomérico, seguidor del dios Dioniso que bajó al Hades para buscar a su mujer, Eurídice, muerta por la picadura de una serpiente. Gracias al poder de su música logró que la diosa Perséfone le permitiera llevarla consigo con la condición de no mirar hacia atrás hasta salir del reino de los muertos, condición que Orfeo no cumplió y perdió a Eurídice para siempre. El mito entró pronto en la simbología filosófica, en especial a través de su asociación con las ceremonias mistéricas órficas y el pitagorismo, y a través de éstos pasó a Platón. Boecio sin embargo no ofrece una interpretación del mito sino que lo utiliza exclusivamente como *exemplum* literario. Cf. E. Norden, *Orpheus und Eurydeke*, Berlín, 1934 (recogido en *Kleine Schriften*, Berlín, 1966, 468 y ss.). Para las alegorías mitológicas en Boecio cf. S. Lerer, *Boethius and Dialogue, op. cit.*, 184 ss.

Allí, modulando dulces cantos
con los sonidos de la lira,
expone llorando aquello que había aprendido
de las principales fuentes de su madre, la diosa[194],
aquello que le inspiraba su inconsolable pena,
y el amor, que redoblaba su pena.
Llora y conmueve al Ténaro[195]
y, con su dulce plegaria,
pide indulgencia a los señores de las sombras.
Queda inmóvil el guardián de tres cabezas[196],
seducido por este canto jamás oído,
las diosas vengadoras de los crímenes[197],
que hostigan con el terror a los culpables,
enternecidas, se deshacen en lágrimas.
La rápida rueda arrastra
la cabeza de Ixión[198],
y Tántalo[199], atormentado por la interminable sed,
aparta sus ojos de las aguas,

---

[194] Calíope, musa de la poesía, especialmente de la épica.

[195] El Ténaro era un promontorio de Laconia en el que se encontraba una gruta a través del la cual, según el mito, se podía entrar a los Infiernos. En un sentido más amplio este término fue empleado posteriormente para referirse también a lugares y potencias infernales.

[196] El «guardián de tres cabezas» (*tergeminus ianitor*) es Cerbero, el perro del Hades, uno de los monstruos que guardaba el reino de los muertos e impedía el paso a los vivos, especialmente cuando intentaban salir.

[197] Las Furias o Erinias, Aleto, Megera y Tisifone (*ultrices deae*), divinidades infernales que simbolizaban el remordimiento y la desesperación que atormenta la conciencia de los culpables.

[198] Ixión, enamorado de Hera, trató de violarla y fue encerrado en el Hades atado a una rueda encendida que giraba sin cesar.

[199] Tántalo era célebre por el castigo que hubo de sufrir en los Infiernos. Según la versión más difundida, fue condenado a padecer un hambre y sed eternos: sumergido en el agua hasta el cuello, no podía beber porque ésta retrocedía cada vez que trataba de acercar la boca; una rama cargada de frutos pendía sobre su cabeza, pero al levantar el brazo, ésta se elevaba bruscamente poniéndose fuera de su alcance.

mientras el buitre, saciado por las melodías,
no devora el hígado de Ticio[200].
En fin: "hemos sido vencidos", dice
el juez de las sombras apiadado[201].
"Devolvemos a este hombre la esposa,
que con el canto ha rescatado,
pero una condición constriñe el regalo:
hasta que haya abandonado el Tártaro,
le está prohibido volver hacia atrás la mirada".
¿Pero quién puede imponer leyes a los amantes?
El amor es ley aún más poderosa para sí mismo.
¡Ay! en las mismas fronteras de la noche
Orfeo a su Eurídice
miró, perdió y dio muerte.
Esta leyenda os concierne a vosotros[202],
que tratáis de conducir vuestro espíritu
hacia la luz celeste;
pues quien hacia el antro del Tártaro,
vencido, vuelve su mirada,
lo más valioso que lleva consigo
pierde cuando mira al mundo inferior»[203].

[200] El gigante Ticio, hijo de Zeus, quiso violar a Hera y fue precipitado a los infiernos, donde unas serpientes devoran su hígado que renace continuamente con las fases de la luna.

[201] El juez de las sombras puede referirse a Plutón, Hades o Minos, legendario rey de Creta y juez en el otro mundo.

[202] Motivo tradicional de la *fabula docet*. Cf. IV m. 1, 4. y H. Scheible, *Die Gedichte, op. cit.*, 120 con referencia a Horacio, *Sátiras*, 1, 1, 69 ss.

[203] En los últimos versos resuena una vez más el motivo de la caverna.

Libro IV[1]

1 *1*[2] Cuando la Filosofía hubo terminado de cantar dulce y armoniosamente estos versos sin perder la majestad ni gravedad de su rostro y de su mirada, yo, que aún no había olvidado la pena profundamente clavada en mí, la interrumpí cuando se disponía a añadir algo más y
2 exclamé: «¡Oh tú, que precedes y guías a la verdadera luz![3] Todas las conclusiones que hasta ahora tu discurso ha probado no sólo me han parecido divinas al examinar su contenido sino irrefutables por la validez de tus argumentos, y has evocado conceptos que, aunque últimamente los había olvidado por el dolor de la in-

[1] El siguiente pasaje sirve como preparación a la teodicea, que se desarrollará en los libros cuarto y quinto, y las cuestiones de la providencia y de la libertad. En la primera mitad del libro, siguiendo los razonamientos del *Gorgias* platónico, se demuestra que el bien siempre triunfa sobre el mal. A partir de la prosa 5 aparece el segundo tema del libro, la relación entre el destino y la providencia. El libro termina con un poema en el que tres ejemplos míticos, Agamenón, Ulises y Hércules, muestran el modelo del sabio que se esfuerza por conseguir su objetivo. Cf. Klingner, *De Boethii, op. cit.*, 84-92; I. Schwarz, *Untersuchungen, op. cit.*, 88 ss.; Courcelle, *La Consolation, op. cit.*, 161 ss.

[2] Con un lenguaje cercano al de los himnos religiosos neoplatónicos, la Filosofía muestra que los buenos son siempre poderosos y los malos, débiles, como paso previo para conducir a Boecio a su verdadero hogar. El pasaje muestra numerosas correspondencias con las cuestiones planteadas en el libro primero.

[3] La verdadera luz es Dios. Cf. III m. 9, 26 y V 6, 18.